

攻玉文丛
GONGYU WENCONG



言为心声

——语言、思想、文化论集

褚孝泉◎著

复旦大学出版社


ISBN 978-7-309-08881-6
9 787309 088816 >
定价：30.00元
www.fudanpress.com.cn



本成果获上海市重点学科建设项目（B-105）资助

言为心声

——语言、思想、文化论集

褚孝泉◎著

復旦大學出版社

图书在版编目(CIP)数据

言为心声——语言、思想、文化论集/褚孝泉著. 一上海:复旦大学出版社,2012.7
(攻玉文丛)
ISBN 978-7-309-08881-6

Ⅰ. 言… Ⅱ. 褚… Ⅲ. 语言学-文集 Ⅳ. H0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 080376 号

言为心声——语言、思想、文化论集
褚孝泉 著
责任编辑/曹珍芬

复旦大学出版社有限公司出版发行
上海市国权路 579 号 邮编:200433
网址:fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com
门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853
外埠邮购:86-21-65109143
上海华教印务有限公司

开本 890×1240 1/32 印张 14.5 字数 410 千
2012 年 7 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-08881-6/H·1902
定价: 30.00 元

总　　序

倏忽间，自己成了外文学院现职教工中最年长的一个。正是出于这个原因，孝泉院长嘱我为这个丛书写篇短序，我也不好推辞了。中国人请客吃饭让长者上坐时，会说（如果用英文）seniority is beautiful，其实让与被让者全明白，那不过是虚礼浮言而已。

虽与学院具体工作脱节已久，我仍感到，复旦的外文学院至今有很强的教育机构的自我意识，我以为这是一个好传统。班级分得小，着重施基础训练于每个学生；管你什么大牌教授还是博导，都得给本科生上课，还自己动手改学生作业，对学生在学习中带共性的问题了然于胸；学外文必须讲究“精确”和“流利”并重的理念，始终扎根在我们的培养目标中。虽说这些年来物质第一主义的惊风骇浪也不免冲得有些同仁晕头转向，但基本的教学底线可以说还未被突破。我这儿就有个实例：外出做同传的教师并非单[illegible]各种门类的知识、信息、技术、术语翻译等等的第一手经验观感，带回送入课堂，或提供给编写教材或辞典的同仁做素材。怕就怕“遥望洞庭山水翠，白银盘里一青螺”，看人家把教育机构的自我意识丢[illegible]感觉做“青螺”寒碜，赶着去跟风；当然，我还怕现状不改，甚至愈演愈烈，今后会怎么样，那就不好说了。

与教学相比，研究工作可能不尽如人意。别说人家怎么看我们，就连本校领导可能也认定，以“研究型”标准衡量，外文学院在文科院系中算是比较落后的单位。前几年，我读过一本威廉姆·克拉克（William Clark）所著《学术魅力和研究型大学起源》（*Academic Charisma and the Origin of the Research University*）的“奇书”（作者开宗明义的自我定位）。经作者梳理耶稣会教会大学、德国大学、“牛剑”

(Oxbridge)传统，算是懂了研究型大学的起源与日耳曼各国的市场因素和官本位影响有关——对此也有人质疑甚至批评——有意思的是：在浩如烟海的近580页的考据和研究中，作者认为，现代大学里“眼睛战胜耳朵”或“文字重于口述”（恰与老子所谓的“行不言之教”字面上相悖?）；要有“学术魅力”就得依靠发表论文/著作，并邀来别人的佳评。

这套丛书多少说明，我们已经意识到复旦外文学院的相对薄弱环节，正在迎头赶上。只是我以为教师的学术研究工作，相当程度上应当以教学实践的积累为基础，又能回过头去促进教学，从而进一步造福社会。这并不排斥有的教师资质和志趣脱俗超逸，可能更适于从事纯粹的而非直接“用世”的研究工作，像马克思在《论犹太人问题》中说的，“学人、科学家只代表与利益无涉的专业人格。”他们的论文是智力操练的成果，是他们“专业人格”的伸张，是乐趣的满足，发表后可望成为益智主义的佳品，用来抵拒目前正丑恶横行甚至威胁到学生的反智主义。

不过，“述”而有“作”（按朱熹解：“述，传旧而已，作，则创始也”），即传旧同时要有所创新，真不是件容易的事情。诸同仁能够各自搜辑文集，结成系列出版，肯定经过焚膏继晷的艰辛，自然要为此击节叫好。但是事情的另一面是，现代研究型大学对教师造成极大压力。压力源就是基本上以量化为准绳的职称评议制度，一种更像是中世纪西方教会和骑士团社会遗形的制度。呜呼，西方曾有柏拉图式的平等对话，中土有“吾与回（指颜回）言终日”的孔子循循善诱，都已成了教育的“失乐园”，即使今人多喜引用，实际上已被扫进历史的垃圾堆。看来，我们都得接受 publish or perish 的学术生态铁则。可是，学术啊，多少投机取巧的卑劣，多少不择手段的钻营，多少蝇利蜗名的刊物，多少奸宄互利的委员会和辛迪加，借汝之名而行！

我常与同仁共勉：写论文，做学术，还是牢记“图难于易，为大于细”的古训为好，注重平时的勤奋积累，宁可日有寸进而不搞“大跃进”，疑他人所不疑，不以魁士定见为当然，给神话去魅，甚至质疑“常识”——总之，借用一个英语文评界的新词 problematizing——如此生存

在学术圈里,可能被哂迂腐,不懂"性价比",但就当事个人而论,是不是学术会变得更生动活泼些?

虽说"文字重于口述",研究型大学并不仅仅等于写出论文发表。提高一点要求说,还要培育师生的思辨口才。对教师的最低要求固然是要意尽于言,不能做大肚小口的"热水瓶",各种课内外的研讨班(seminars)和口头陈述(oral presentations)也不能只是做做样子,多的是"单向交通",各说各的;即使有认真听别人陈述的,大多也是谦冲自守,鲜见有人站出来质疑,更没有即时的交锋。想来,这与古希腊修辞重讨论(discourse)和演说(public address)以及古罗马的七艺(头上三种便是修辞、语法、逻辑)造成西方思辨口才传统有关,而中国修辞讲究的赋、比、兴和对仗、排比、平仄等等,非虑计再三,始能滞后表达。既然研究型大学是"舶来品",真要培养与这样的大学匹配的人才,辩理遽生于电光火石的瞬间,辩才如舌粲莲花的训练,似也不可或缺。让我们先从提高 seminars 和 presentations 的质量做起,如何?

最后,也想对于不希望自己陷入昏庸的学界权力人物说几句:希望你们好好 problematize"成果"二字,细察目前一级又一级名号繁多的项目,戳破气泡,拧干水分,排斥上述威廉姆·克拉克描述中世纪大学特点时用的 nepotism(相当于今日所说的"关系")。更想问一句,外文院系教师发表的译作(特别是其中有影响者,如当年杨必的《名利场》)以及长篇书评,何以不能算作成果?你们学过历史吗?当代中国学界的两次启蒙大转型,"五四"也好,改革开放也罢,大量的学术成果哪一次没有译作和书评的一席之地!惯以斤斤计较他人论文数量为业的专家,要不你们也来译一种,写一篇?

陆谷孙

2011 年 10 月

自　　序

敝帚自珍，趁着“攻玉文丛”的出版，将历年文章结集成书，以免散失湮没，也不顾有没有读者会来通读它们。编集这些论文也等于回顾了自己这些年来的学海生涯，不免感慨于其杂。杂在文字，中英法混合；杂在园地，海内外的各类期刊都有刊载；更杂在内容，有耐心翻阅全书的读者会惊诧于集子中各篇文章题目间的跳跃，几乎完全不管现代学科的划分和科目的界限，也没有追求文体上的一致，完全随兴趣所致和读书的目光所及。但是，静心自问，觉得仿佛还是有个一以贯之的线索在内。记得有位语言学的前辈将他的回忆文集命名为“语言中的一生”，贯穿在我的这些文章里的也都是对语言问题的执著探究：语言的构造、语言和意义的关系、语言学科的内在逻辑和理论基础、语言在社会历史环境中的演变、语言和拉康的精神分析学、外语教学以及与语言有关系的各种社会思想文化历史问题等。关注的视野看似漫无边际，可种种议论都是由语言引发出的。记得我过去在一门语言学导论的课上说，语言包含的内容就是人类认识的全部。那么，因语言而对不同的学术及社会问题感兴趣也就不是件奇怪的事了。当然，收入这部文集中的每篇文章都有其各自的写作契机，从中也能看出一点历史的踪迹。开首的两篇谈的是现在国内语言学界里非常流行的认知语言学理论，但是我在 1997 年和 1998 年发表它们的时候，国内还罕有人提及。接下来的几篇论述语言学学术基础的论文是我在从事一个项目的研究时作为中期成果陆续写出发表的，现在这个项目的最终成果已经成书，即我的那本《语言科学探源》。如果读者已经看过那本书，则不必再去读这几篇文章了。关于外语教学问题的几篇论文是我从事本职工作后的一点副产品，来自于课前课后的切身体会。我曾花了不少的精力和时

间翻译了《拉康选集》，为翻译这部出名艰难的文集而作的功课结晶为这里的有关拉康的7篇文章。最后一个部分的内容最难归类，基本上都是因当时学界思想界的一些讨论而引发的，看来我发表的意见也没有完全过时，所以一并收入这个集子。

笔墨生涯多年，献给读者这样一本文集，绝不能算高产，质量如何，当有读者来评判。我要说的是，“修辞立其诚”这点还是做到了，所以把文集题作“言为心声”。

褚孝泉

2012年5月

目　　录

语言学理论和分析

略谈语言的图像性

1. 导言

举一个最普通的句子为例：

He stopped to read the board.

这个句子叙述了两个行为：1)停止某个进行中的动作；2)阅读告示牌。这两个行为分别由两个动词来表示：stop 和 read。教学英语的人对于这个句子注意的是这两个动词特别是第二个动词的形态规定。这是所有的教科书和语法书都不会忽略的。而这两个动词的先后次序则从来不会引发任何解说，因为先停后读的次序是多么自然，正与这个句子表述的外在世界中实际活动的次序一致。所以学英语的人不会觉得有什么困难，而讲英语的人难以想象这句话能有什么不同的排列次序。Stop + read 的排列是最自然不过的，但正是在这个"自然"性中隐藏了现代语言学及符号学研究的一个大课题。

人们很早就注意到了语言句子成分的纵向排列与客观世界中事件发生先后顺序之间的关联。在文艺复兴时代欧洲各民族语言取代拉丁语的过程中，人文主义学者就曾以现代语的词序比古代语(拉丁语)更自然、更切合事物顺序为理由来支持民族语言登上学术语言的宝座。很长时间里，到底是古代语还是现代语更自然因而更适合理性思维的争论在欧洲大陆延续不绝，两个阵营壁垒分明。然后，那时争论双方的论点论据多是印象式的，缺乏严密的科学理论作基础，因而逐渐地被人遗忘了。

到了本世纪初，符号学理论的崭新发展给这场古老的争论注入了

新的内涵。在《普通语言学教程》中，索绪尔对他规划中的新学科符号学的研究对象符号作了影响深远的分析和定义。符号由能指和所指构成；能指和所指由任意性（arbitrariness）原则而结合。读过此书的人都不会忘记索绪尔对任意性原则所作的深刻而有力的论述。语言乃是最典型最重要的一个符号系统，因此任意性原则必定决定了语言符号的内在结构。索绪尔之后，以他的理论为指导的结构主义语言学风行欧美几十年，任意性原则便成了关于语言结构的不争之论。从这个观点看来，所谓哪种语言更符合事物自然之态的争论是完全没有意义的。因为句子作为能指与它的所指之间的关系只能是任意的，所以也不存在某种语言自然、某种语言不自然的问题。不仅如此，自柏拉图以来关于语言本质的自然派与约成派的争论看来也基本上有了最后定论。因此霍各特（Hockett）在列举人类语言的规定性特征时，就把任意性作为一个重要特征提出来。

2. 皮尔士的图像论

在现代语言学传统中，从布龙菲尔德（Bloomfield）到当代的形式语法研究，都是以索绪尔的任意性原则为基本前提的。句法自主论的立论也可看作是任意性原则的一个延伸。但是，从 20 世纪 80 年代中期以来，欧美语言学界一直有人对这一神圣原则提出质疑。当然，问题的重新提出并不是要回到 16 世纪甚至古希腊时期的辩论上去。对任意性原则的挑战之所以可能是因为有了新的符号学理论作武器，这理论就是皮尔士（Peirce）的图像论。

皮尔士是美国哲学家，与索绪尔是同时代的人，同为现代符号学的创始人。索绪尔的理论现在在国内是人皆耳熟能详了，因为他首先是位语言学家，他的符号学理论也是以语言这个符号系统为中心展开的。皮尔士则不同，从他的泛符号观出发，其兴趣及研究的范围涵盖面要广得多。皮尔士的理论博大精深，但也不免晦涩艰奥。在理论取向上皮尔士与索绪尔的最大不同是后者以二分法为基准而前者以三元论为模式。符号的构成被析为对象（object），指称（representamen）和解意（interpretant）三成分。三者之间的关系又能进一步一层一层地分析下

去。在这里只谈一下他的建立在对象与指称关系上的符号分类理论。皮尔士将符号分为图像(icon)、标志(index)和象征(symbol)三大类别。当对象以内在结构关系在指称上得到体现并以这种体现而使符号成立时,我们就有了图像类符号,例如一幅肖像,某些汉字如“山”、“日”等。当指称与对象在时空上相关联而以这种关联使符号成立时,我们就有了标志类符号,例如表示有火的烟、表示风向的风向标等。当指称与对象的关系是随意的并以约成的关系使符号成立时,我们就有象征类符号,例如大多数的文字。

皮尔士的这个符号分类理论是他的符号学理论中最广为人知的部分,得到现代符号学研究者的广泛采用(当然也有反对意见,如埃科[Eco]就提出了另一套分类理论),但过去在语言学范围内则影响不大,因为囿于正统的任意性原则,人们认为除了索绪尔论述过的拟声词,语言完全属于象征类符号,所以在对象与指称之间没有什么研究可做。皮尔士关于标志与图像的理论似乎只是对音乐、美术、电影等领域的研究有用。但是这种情况在近年来已有所改变。

3. 语言中的图像

我们说在图像类符号中对象与指称有相似性,这并不意味着对象与指称必定处于一种复写、重现或同质的关系。一幅肖像画是因相似被画者而被认为是图像符号的。但两者之间的异质变形是显然的。被画者的皮肤、毛发等物质是用画面上的线条颜色来表示的。立体的复杂的人体是以二维的简略图形来表示的。因此,精确地说,图像应被定义为这样一类符号:当对象本身的特征或结构可以在指称中得到对应的表现,这就是图像符号。从这个定义出发,图像符号在语言中的存在就不只局限于拟声词了。

语言是一种物质存在。当语言被用来模拟某种自然界的声音时,这是同质物质形似的情况,无疑可以十分合宜地归于图像符号一类。但当语言与其表现对象为异质时,从理论上讲图像符号也完全可以产生。我们注意到,某些语音常常与某些类别的事物相关联。例如,前元音常常与“小的”、“窄的”、“可亲近的”概念相联系,这不仅表现在一

些词里，如 little，bit 等，更显然地表现在指小后缀上，如 dogg-ie，kitt-y，Cath-y，cigar-ette；而后元音则常常与“大的”、“广的”、“远的”概念相关联，如 large，far 等。虽然例外不难找到，如 big，small 等，这却被证明是个相当恒定的现象，比较下列词 slit：slot，chip：chop，near：far，this：that，see：saw，wrinkle：rumple；而且这个现象还超越个别语言而广泛存在于人类语言里。据此我们可以认为，出于某种隐秘的心理联想过程，不同的语音会显得具有不同的意味素质（其实古今中外的诗歌创作中已广泛地利用了这点）。人们用带有这些微妙素质的音来表示具有类似性质的事物时，就产生了图像性质的语言符号。

对于这类以语音内在素质而产生的图像符号的研究，目前被称之为语音象征（sound symbolism）研究。许多有趣的现象由此而被发现出来，例如辅音组 gl-显然与光亮的感觉有关，因此在 glitter，glow，gleam 等词中都有它出现。又，sw-这个辅音组常与某种平稳而开展的动作有关，所以在 sweep，swell，swarm，swerve，swoop，sway，swing，swivel，swirl，swoon，swipe，swish，swathe，swat，swaddle，swagger 等词中都有它出现。

对于这类现象的研究具有重要的理论意义。这不仅在于这个研究拓展了图像符号的研究范围，更在于音素层次上的图像现象的发现，突破了传统的音素语素两层次分析的框架，像 gl-，sw-这样的成分应算作音素（phoneme），但它们并不如传统理论认定的那样仅仅具有分辨的功能，而且还具有某种自身的意味。可是它们也不能被划为语素（morpheme），因为它们显然不与一个清晰而单一的概念结合。它们因此似乎处于两个层次之间，有的语言学家就把它们称作为音题（phonestheme）。

对于语言起源或语音生成的研究来说，语言里图像现象的研究也是意义深长的。在历史上的自然派与约成派的争论中，自然派的一个重要论据就是说人类语言是围绕着拟声词发展起来的。如果我们对图像性的理解不局限于同形同样的复写，如果我们考虑到微妙的心理感觉和联想的作用，那么我们对这古老的争论就会有新的看法。

4. 图表式的图像

图像符号中对象与指称的关系既可由感觉到的相类的性质来决定,也可由构成对象和指称的成分之间的相应关系来决定。皮尔士将图像类符号又进一步析为三小类:影像(image),图表(diagram)和隐喻(metaphor)。以本体的相似而构成的图像符号称为影像,如模型,如雕像,如上文所讲的音题。本体完全不同,但在内在的结构中有一点对一点的相应对等关系的,则是图表式图像。例如用一条曲线表示一定时间内的气温变化。曲线与气温在本质上毫无相同之处,但曲线的上下与气温的冷暖之间有走向一致的相关性,因此气温图就是一个图表式的图像符号。而隐喻则是另借用指称通过平行关系来表示的图像符号。

运用皮尔士的这个图表式图像的概念,我们可以进一步开拓对语言中的图像性现象的研究。按照图表式图像的定义,指称与对象之间的结合可体现在相当抽象的意象关系上。从这个观点出发,语言中的图像现象是相当普遍的。在这方面的研究,正如和对许多其他方面的研究一样,雅可布逊(Jakobson)是个先驱者。他指出凯撒的那个著名宣告"Veni,vidi,vici"(我来了,我看见了,我征服了)正是一个典型的图表式图像结构,因为这三个组成部分的次序与其表述的历史事实的次序完全一致。也就是说,这三个事件的次序是通过词语的先后次序来表达的。这完全吻合皮尔士关于图表式图像的定义。

在雅可布逊开创的道路上后继者不绝。目前对语言的图像性研究深入到了语言的每个层次而以在词法研究中的进展最引人注目。一个新的学派,称为自然词法学派(natural morphology),以"自然性"为尺度来分析构词法的过程。所谓自然性高的构词法,就是具有图表式图像性质的构词法;反之则称为具有隐蔽性。例如 fif-teen,six-teen 的构成方式就比 eleven,twelve 要自然。同样,dog-s,chair-s 这样的复数式要比 feet,teeth 这样的复数式自然,因为在前者"多"的概念是由多加一点的音素来表示;而在后者,元音的变换并不包含这"多"的内容。由此得出的结论是加缀法(affixation)比元音变换更自然。自然性高的一个

直接后果是更容易记忆,更容易掌握,更容易运用。因此基于图像理论的自然性尺度是可以通过心理语言学测试来证实的。事实已证明,在世界上的大多数语言中自然性是在构词中起很大作用的。

我们再来看看在表达社会关系的语言结构中图表式图像原则是怎样体现的。在我们社会的礼节中,总是让尊者上座让尊者先行的。这尊者为先的习俗也图表式地表现在语言结构中。我们说"John and I"而不说"I and John"。事实上图像理论是唯一可以解释这一英语习惯的理论。还有,社会生活中亲近者和尊重者的不同关系体现在距离的远近上。这距离一般是心理上的,有时也是空间上的。这种距离上的远近在语言中是成正比地(图表式地)表现出来的。主要方式有二。首先是距离越近的,也就是说越亲近随便的,所用的语言形式越简略短小。比较"Give it to me."和"Would you please give it to me?"。又如,在对亲近的对话者人们常常省略了许多句子成分,如"Got to get up. Guess I can't be late.",而对疏远者说话则肯定要用完整得多也长得多的句子。距离的远近还体现在称呼的远近上。英语中对君主贵族要用Your Majesty,Your Excellency 这样的称呼。这不仅在结构上比 you 要复杂,并且从第二人称转移到了第三人称。使用者虽然是面对面的讲话,却用不对面的第三人称来称呼。这是以人称的移远来强调社会关系的距离。

称呼语以外,在陈述句中图像结构是怎样表现的呢?人们或许会不假思索地说,内容越复杂,语句就越长,这便是语言的图表式图像结构。但如果我们仔细考虑一下,就会看到这并不一定正确,因为在语言中很复杂的内容可以由很简单的句子来表达。如"They did it."一句可以表达一个非常复杂困难的工作过程。同样的,"campaign"这个动词的内涵也不是三言两语可以讲清的。在这儿,语言的任意性原则给予各种语言的编码过程以很大的自由度。图像性原则并不起什么作用。相反,近年来的研究注意到,图像性原则在所谓的特例性(markedness)上面得到很好的体现。所谓特例性,指的是在语言结构上有特别标明的地方,而这标明的地方相应的正是信息特异的地方。根据信息论原理,信息量的大小并不取决于信息内容的多少,而是取决于信息的可预见性。可预见性越大,信息量越小。在语言交际中,如果有某个信息具

有不可预见性，也就是说信息量很大，那在语言结构中就要用一个专门成分标志出。这就体现了图表式图像原则。用这个原则可以解释许多动词的及物和不及物用法。例如在（1）He asked.（2）He asked himself.这两句中，为何在（2）中宾语不可省呢？这是因为询问这个动作一般是对别人的。如果是向别人，可预见性大，信息量很小，所以可以省去宾语。相反，如果问的是主语自己，不可预见性高，信息量也大，所以要专门标出，宾语不可省。同样，我们还可比较（1）He doesn't drink.（2）He doesn't drink coke.这两句。drink 在西方文化中常规是以酒为对象，所以如果是饮酒，信息量小，可以无宾语出现，而可乐则为特例，具有较大信息量，所以在语言中要表达出来。在这儿，信息量的大小与语词表达的多寡的对应图像关系是很明显的。

最后，我们来分析一下图像原则对句法中词序的影响。正如本文开始时的例句所表明的，我们可以分辨出自然的词序和非自然的词序。与词法一样，可以设想以自然度来分析句子。但是句法（syntax）毕竟不是意合法（parataxis），我们有许多手段可变化句子成分的序列。单纯从词序与所表述事物的先后关系来分析并不能给我们带来新见。但是，这并不是说在句法中图像性就不存在了。我们注意到两类结构。首先，在人们的思维中总是从已知推向未知，从已谈过的进入到尚未谈论过的。这表现在语言中 topic-comment 的次序结构。试比较

（1）a. That man, I'll introduce him to you.

b. * A man, I'll introduce him to you.

（2）a. This paper, I'll make a copy for you.

b. * A paper, I'll make a copy for you.

其次，有语言学家指出人脑的自然趋势是先处理最紧要的后处理次要的，先对付焦点事物，再转向边缘。这个趋势也图表式地体现在疑问句式的构成中。疑问词，作为焦点，作为最紧要的内容，总出现在句首。

5. 结束语

限于篇幅，对于语言的图像性研究只能简略地谈这些。目前在欧

美这方面的研究十分活跃。有的语言学家认为对汉语来说图像性原则是个特别重要的构造性原则，因为汉语的那些基本句法结构如联动词组、兼语词组等的构成看来都是由图像性决定的。对于汉语与英语的图像结构的同异比较将是一个很有意义的课题。

最后我想指出两点。首先，在语言中的图像符号现象中，指称与对象相似性并不是决定其语言符号形态的唯一因素。同样的对象，在各种不同的语言里只能以各自不同的音位体系、词素体系、词法体系以至句法体系所能允许的形式来得到体现。就拿最典型的图像符号拟声词为例，表示公鸡鸣叫的拟声词在英语为 cock-a-doodle-doo，在汉语为喔喔喔，在法语为 cocorico，在德语中为 kikeriki，在日语中为 kokekokkoo。人的听觉是一样的，而拟声词相差这么大。这是因为人们是以各自的语言来模拟的。而各个语音体系自有的特点正是语言的任意性原则的体现。所以在语言中纯粹的图像符号是没有的。第二，图像性原则可以说明语言中的许多现象，可以对过去单纯运用任意性原则的理论所忽视的领域进行探索。但是很明显，我们不能期待这个原则来说明整个语言体系。无论如何，任意性原则对于语言的根本构造来说还是个主导性的原则。

认知科学中的语言学理论

——评 G·雷科夫的《妇女、火和危险的事物》

20世纪80年代以来，欧美有一批语言学家开始探索新的语言学研究方法。他们各自的理论背景不同，据以立论的语言素材也少有重复。开始时各人都为自己的理论建构取各种名目，例如兰格克（R. Langacker）曾把他的体系称作是"空间语法"。但是逐渐地"认知"一词成了大家使用得越来越多的名称。"空间语法"也最后成了"认知语法"。"认知"一词的频繁出现，不仅是由于学术界这几年内时尚的导向，名称的趋同也更是因为那些独立的语言学探索越来越体现出共性，越来越认同于同一个理论取向上。实际上20世纪80年代开始提出的许多新理论在不同程度上都是以批判主流派的生成语法为出发点的，而在理论发展过程中也或远或近地受到了以认知心理学为主的认知科学的影响。由此看来，"认知"一词广泛出现在许多理论语言学者的著述中是代表了一个新的潮流或者说新的学派的形成，这就是新兴的认知语言学派。

可以归入认知语言学派的著作已经出现了不少。G·雷科夫（G. Lakoff）的《妇女、火和危险的事物》是最引人注目的一部。这部600余页的著作可以说是认知语言学的宣言书和理论奠基之作。说它是宣言书，那是因为雷科夫将他之前的许多语言学家的各种理论，如富科尼尔（G. Fauconnier）的"思维空间论"；兰格克的"认知语法"；费尔默（Ch. Fillmore）的"框架论"；卢默哈特（D. Rumelhart）的"要点论"；香克（R. Schank）和艾培逊（R. Abelson）的"脚本论"，以及许许多多有特色的个案研究都称之为"认知语言学"而将他们全归入同一个学术流派之中。这样，雷科夫给那些从事着同一个大方向的研究的学者带来理论上的互相认同感，并且在国际学术界正式树起了"认知语言学"的旗帜而且划出了相当可观的阵营来。说雷科夫的这部著作是理论奠基之作，那

是因为它在理论上所达到的广度与深度在同类著作中是罕见的。雷科夫在理论上的努力不止于追求所覆盖的语言现象的广泛性,而且致力于构筑一个哲学—心理学的理论基础。他思想的触角向四处撷取理论素材。从维特根斯坦、奥斯丁到普茨南等哲学家的论著,柴德赫(L. Zadeh)的模糊逻辑,伯林(B. Berlin)、凯(P. Kay)、麦克达尼尔(Ch. McDaniel)等人关于色彩感知的研究,兰斯伯瑞(F. Lounsbury)关于亲属结构的研究,布朗(R. Brown)关于基本范畴的理论,到罗切(E. Rosch)关于原型结构的理论等,都为雷科夫所用。在雷科夫看来,所有这些哲学、心理学、逻辑学和人类学的成果都指向了同一个方向,都揭示了人类思维的同一特性,在这个跨领域的广阔基础上可以牢固地确立认知语言学的基本理论。

认知语言学的基本思想并不复杂,它认为人的概念结构是语言结构的基础,而人的行为经验则是概念结构的基础。换言之,大部分语言理论家和哲学家认为"泰初有言",而认知语言学家则认为在言语之前更有人的行为,这行为不是指人的社会性实践,而是指一切概念生成之前的最基本的活动,即人的身体在物理空间里的经验。这个根本性的经验赋予人以"内外"、"前后"、"上下"等感知,从这些人所皆有的感知结构发展出了一系列所谓的形象图式。主要的有容器图式,部分-整体图式,联系图式,主次图式,目标图式等等。这些图式可以用象征来表达而成为概念结构。

我们可以拿一个简单的例子来说明这样的图式概念结构对语言的作用。"He put himself in a difficult situation."这句话的语义内容就是依靠上面所说的容器图式概念才得以成立的。所谓的容器图式就是一种由内、外、边缘等成分构成的结构。让人感觉这种认知结构的经验很普遍。人的身体就是一个容器。我们摄入食物,排出废物,就像是一个容器纳入外来物和排出内存物。这样一个基本的图式能够成为语言语义的基石,全赖于人脑认知的一个关键功能,即隐喻投射。作为传统修辞学的一个手法,隐喻在雷科夫那里成了语言学理论的一根支柱。在雷科夫的理论里,隐喻指的是将人在物质世界里从某个直接体验得来的认知结构投射到某个抽象领域里的对象上去,通过一定的结构上的相似性而达到直观地理解和把握这个抽象对象的目的。在上面这个例句

中，situation 原是一个由许多复杂的人与物的关系构成的抽象情形，而在用了 put in 这个短语之后，situation 就被隐喻为一个容器图式而被理解和传达。主体可以 get into a situation，也可以 get out of a situation，就像物体可以进入和退出一个容器一样。而且，正是因为有了人对物质容器的具体体验，人才能够思考和谈论像 situation 那样的抽象问题，隐喻机制在其中起了关键的中介作用。

如果说在前面的例句中是 put in 这个短语提示了容器图式的运用，那么，用语言学分析中常用的替换测试法，我们可以找出一大批名词，它们与 situation 属于聚合关系，都可以和 put in 这个短语组合：position，state，dilemma，trouble，mess，stew，等等。这些名词组成了一个集合；可以与 put in 这个短语形成组合关系是这个集合的定义。然而集合这个概念从何而来呢？为什么我们会把这一组名词想象为一个集合呢？容器图式又起了关键作用。集合的观念是由容器图式演绎而来的。人们首先是有了容器的认识，然后才通过隐喻的机制而产生了集合的概念。有了集合的概念，才有可能将共有某个定义的词都归入一类。并且，有了类这个概念，人们才有可能对语言作任何抽象的把握。由此更进一步，类的概念就可以扩大为语法中的范畴的概念。名词范畴和动词范畴，或者虚词范畴和实词范畴，那是任何语法中最基本的内容。无疑，语法范畴也是依赖于容器图式的存在才得以产生。这也就是说，作为人的语法知识的最基本内容的范畴也是来自于人的肉体经验的认知模式。

不仅是语法范畴，人类语法的其他内容大都是建立在一定的形象认知图式上的。例如，句法中的层次构成结构即来源于部分-整体图式；核心词与修饰语的关系即来源于中心-边缘图式；句法中的相关关系以及语义中的共指关系都来源于联系图式。因此，自然语言的种种构造在本质上来说都是建立在人的肉体在空间经验所得到的那几种形象认知图式上的，这一点可以说是雷科夫认知语言学的基点。他将语法置于一个独特而又新颖的认识论基础之上，确实与我们所熟见的以往各种语法理论大不一样。

然而，在这里我们可以发现一个问题。语言学家所讲的语法，实际上有两种不同的意思。语法既可以指人所特有的那个使人可以正确使

用语言的知识系统;语法也可以指语言学家们为说明这个知识系统而提出的理论体系,这两个意思常被混淆,但实际上区别是很明显的。一为认识的对象,一为认识的假说。在现代的科学理论里这个区别是非常清楚的。但是由于人的语法知识本身是用于认知的,在侧重认知的语言学理论里这个区别就容易模糊。雷科夫在他的理论中没有明确地作出这个区别。而从他的陈述中所讲的语法范畴、语法结构等内容来看,他显然指的是语法理论,并且常常还是指的所谓的"俗理论"(folk theory)。

在这里,雷科夫的认知语言学与生成语法的分歧就相当突出了。雷科夫将传统的语法范畴和语法结构作为他的理论所要把握的对象。他认为像名词结构,动词结构、引导词结构等语法结构是一些直接现实。在我们所观察到的语法现象与头脑里的语法机制之间没有什么距离。在雷科夫那里人头脑里的语法机制是运行在相当表层的水平上的。乔姆斯基学派的观点则与此恰好相反。他们认为平常所说的种种语法结构只不过是人们对千变万化的语法现象所作的粗略分类,这种分类在他们看来是前科学性的,因而是容易误导人的,真正的科学就是要排除这些表象的迷惑而探索出有广泛阐释能力的普遍原则来。他们因此否认常说的语法结构是真实的存在。认为有所谓更深刻的生成结构造成了这些表象的结构。虽然这些深层的原则表述出来会与我们的常识大相径庭,但乔姆斯基及其追随者说这正和现代的核物理理论与人们对于物质的常识毫无共同之处一样。

雷科夫的认知语言学与生成语法有分歧,这并不是偶然的,事实上雷科夫的新理论本来就是作为生成语法的对立物而提出来的。在雷科夫的理论里处处可以看到与乔姆斯基理论针锋相对的地方。自从乔姆斯基开始他的"革命"以来,对他的理论的批评就从来没有停止过。但在乔姆斯基众多的批评者里,雷科夫及其同仁的地位始终是与众不同的。我们知道,乔姆斯基对于批评的态度一向是不予答辩、不搞论战。生成语法40余年的历史上唯一的一次论战就是与雷科夫等人为代表的生成语义学的著名论战。这场论战虽已是历史,却还难忘。前两年纽梅叶还特地撰文提醒生成语义学的诸位:你们输了,我们赢了。而雷科夫、麦考利等人则一再重申,生成语义学里正确的并为大家所采用的

东西有很多。这次雷科夫提出的认知语言学实际上很有旧调翻新重续前论的意思。雷科夫在这部著作的结尾部对此也不讳言。从某种意义上讲,雷科夫及其同道的新旧理论是乔姆斯基理论的“他者”。比较两者的异同可使我们更清楚地看到当代理论语言学的中心论题。

作为语言学家,乔姆斯基与雷科夫实际上有不少相同的地方。他们都属于罗宾斯(Robins)所说的那种不满足于单纯地描写和分析语言的语言学家。两人都有广阔的哲学和心理学眼光。语言对于他们来说只是得以探索人类心智的最佳途径。

然而,就在语言与心智的关系上有了两个学派的第一个对立立场。乔姆斯基学派主张人脑的模块说,认为人的语言机制是人脑中一个独立且独特的构件。它与人的其他认知机制无涉;除了共享一些基本的感知功能外,语言是单独地在大脑里运行的。因此说明人心智的其他机制的理论不能搬来应用于语言。雷科夫则不认为人的语言有这样的特殊性。他反对心智的模块说,并指出,从人类语言里也处处可见形象图式的作用这一点来看,作为认知机能的语言使用的是与其他认知机能相同的人脑功能,也就是说语言只是人类心智普遍能力的一部分。说明人类其他认知功能的规律照样可以用于说明语言的构成及其运用。

如果说关于心智模块说的分歧涉及的更多的是心理语言学的探索,那么关于句法自立性的讨论则直接关联到语法的核心内容。乔姆斯基的生成语法的一块基石就是句法自立论。句法规则被认为是不能被归结为其他成分的作用,亦不是为任何其他成分所决定的。句法规则是一种独立的组织原则。句法自立论自提出来以后就一直是生成语法里受批评最多的一个内容,但是要推翻句法自立论也不是件简单的事。如果主张句法是为语义或为交际功用所决定,那么我们势必要作出说明,为什么人类语言的句法规则差异那么大。是不是说讲不同语言的人是生活在差异非常大的意义世界里呢?这就直接导向了语言相对主义。而语言相对主义自沃尔夫—萨丕尔假说以来一直受到人们的质疑。雷科夫很清楚这一情况,所以他在论证他的句法非自立论时作了两点重要的补正以避免陷入以往的矛盾之中。首先他指出,他所说的语义决定句法,并不是那种绝对的直线的决定,语义只是规定了一个

大致的方向和范围，而具体的句法形式则是在这可能的范围里的一种。为此，他抛弃了“决定”这一说法，而采用了“有动因的”这一提法。比如说复合词这一结构可以涵盖许许多多非常不同的语义关系，在这儿无法找出一条什么样的语义关系会产生什么样的复合词的规律来，但雷科夫指出所有这些语义关系都是造成复合词的动因。对于追求严谨性的人来说雷科夫的这一说法难以令人满意。但他这个提法却可以用来说明大量的经验材料。

雷科夫的第二个改进是划分出概念结构与概念能力的区别。雷科夫自称是个温和的语言相对主义者。他认为我们既不能说讲不同的语言的人是有完全不同的概念结构，亦不能如乔姆斯基所主张的那样认为每个人一生下来就有了一整套相同的概念系统。他认为所有的人具有相同的产生与运用概念的能力。但这个能力会生成出各种不同的概念结构来。由于产生这些不同的概念结构的能力是同一的，所以不同的概念结构之间的差异性也就是很有限度的。

雷科夫的认知语言学与乔姆斯基的生成语法在基本理论立场上的分歧导致他们在各自的实践上也显得风格迥异。乔姆斯基的语法理论是由一些像数学公式那样简洁而严谨的规则构成的，这是它吸引人的地方。但是这些规则只能用于说明很有限的一部分语言现象。数十年来生成语法学家一直在讨论为数不多的几类句子。雷科夫的认知语言学则正相反。他所提出的规则规律少有决定论的形式，但读他的著作不能不对他所处理的材料之广泛和丰富留下深刻印象。这实际是从生成语义学时代以来一以贯之的风格。

学派之间的论争或许会夹杂着个人意气，对于语言学的发展来说，则要看新的理论是否在把握认识对象时有旧理论所没有的长处。从雷科夫的这本著作来看，他的认知语言学的确有其他理论所不及的地方。

雷科夫理论的核心是所谓的“思想认知模型”。这些模型提供了词法、句法、语义和语用等所有语言层次的动因和基础。上面所说的形象图式是这些模型中最重要也是最基本的一种，其他的模型还包括论题模型、隐喻模型、换喻模型和象征模型等。这些模型有一个特点，并且是一个雷科夫自始至终反复强调的特点，那就是它们可以产生原型效果。这样就把心理学家罗切（Rosch）的原型理论（prototype theory）

吸收到语言学中来了。所谓原型效果,简单地说,指的是在一个范畴里有的成员会显得比别的成员更典型,拥有更完备的定义特征。语言在许多方面都具有原型效果,只是在以往的理论中无法得到说明而被忽视了。举一个句法的例子。词类是所有句法理论的第一步。名词词类则更是最基本的一个词库范畴。但是我们看到所有归入名词这一范畴的词并不都是有相同的名词性(这里并不指那些名词化的动词)。例如 toe, breath, way,time 这四个名词。如果用被动式动词修饰、省略、复数形式以及代词化等方式来测试,就可以看到 toe 比 breath 更具名词性,breath 比 way 更具名词性,而 way 比 time 更具名词性。这种现象过去在次范畴化中只是作为个别词的特征而没有任何解释的。在认知模型理论中则可以从分级范畴的理论来解释。按照这个理论,指称物体的名词要更典型,它们处于名词范畴的核心部位。很有意思的是这个理论证实了传统语法中那种将名词定义为指称事物的词,而将动词定义为表示动作的词的说法。传统语法的这个定义方法虽然粗疏,但恰好是反映了词类范畴中的原型效果。

认知语言学最有特色的成果是对多义词和多义结构的分析。多义现象一直被认为是自然语言不规整的表现。各种各样的形式语法对此都没有什么解决办法。而在雷科夫的理论里,运用隐喻和换喻模型,加上动因说,许多初看毫无规律可循的多义结构就可以归结于同一个认知模型中了。《妇女、火和危险的事物》著作的附录对 There 结构的分析淋漓尽致地发挥了认知语言学的这个长处,可以说是迄今为止对 There 这个常见句式的最完全最深入的分析了。

这是一部予人启迪促人深思的著作。即使不同意雷科夫的理论立场的语言学家也可从中获得不少启迪。只是整部著作的结构稍嫌庞杂,行文常见重复。如果能写得更加精练紧凑一些,那么这部认知语言学的旗舰作品就会更加有分量。

中西语言学理论差异的思想根源

科学,无论是人文科学还是自然科学,都是在一定的生长条件和环境中发展起来的。科学成果的价值也只有在产生它的思想环境中才能得到切实的评估。我们常常可以看到,在追溯科学发展史时人们会指出某项结论的作出,中国学者早于西方同行多少世纪,或者相反。这样的说法当然是有道理的,相对一个共同的时间坐标它排列出了思想事件的位置。但是这种排列隐含着把科学的发展看成一个简单累积过程的观念,无助于我们理解科学成果产生的真正因果关系。科学旨在理性把握现实,其产生是为了回答一定的问题,而问题的提出则与研究者对研究对象的确立有关。如果一门科学在中西方的发展显得相当不同,这往往不是个智力水准高低或努力大小的问题,因为中西学者常常不是在同一条跑道上对着同一个目的地按同样的规则在赛跑。因此我们就有必要切实地探究学术发展的思想背景以对不同的科学传统作出合乎实际的评估。

一

语言学在中西方的发展呈现出相当不同的面貌。中西语言学家对语言现象所做的分析和解释以及各自提出的语法概念非常不同。可以说这两种语言学的内涵和取向几无共同之处。这种差异很值得我们深究。如果从语言学产生的社会条件和实用需求来看,中土和西洋颇有相似之处,然而在相同的条件和相似的用途下,中西两地却发展出迥然相异的学问来。对这种差异的深入研究可让我们明了语言学形成和发展的一些基本的背景条件,更可有助于加深对一般人文科学的认识论基础的理解。

诠释和传播文化原典,这是中西语言学发展的共同原动力。我们

知道，荷马史诗是希腊文化的精神基础。每个有教养的希腊人都以诵读荷马史诗为晨夕功课，遍布地中海北岸的希腊城邦世界靠着荷马史诗而维系成一个同一的文化连续体。但荷马史诗定型于纪元前1000年左右。距希腊文化的黄金时代已有好几个世纪。因此，荷马史诗所用的希腊语已与古典时代的希腊语相当不同。为了让当代人读懂这两篇史诗，在公元前6世纪，雅典就有人对荷马史诗作校勘和注释的工作。这实际上就是最早的对语言的理性解释工作。到了希腊化时代，古典时代积累起来的文本成了新的文化原典，而时代的变迁造成的语言差异又需要新的注释工作。在亚历山大里亚城发展起来的语法学派在很大程度上是以分析注解经典文本为主要任务的。该学派的主要学者亚里斯塔克斯(Aristarchu)就是以研究荷马史诗的文本而著称，他的学生狄奥尼修斯(Dionysuis Thrax)则以其《读写技巧》(*Tékhnê grammatikê*)而影响了其后1 000多年西方语言学的发展。

在中国，语言学的发展也同样是为解读文化原典的需要所推动的。《诗经》在古代中国的地位与荷马史诗在古希腊的地位庶几相似，《诗经》的语言同样与当时东周各国的方言不尽相同。在今天可见的先秦文献中有许多对《诗经》的语言进行诠释的例子，如《国语·周语下》中叔向解释《昊天有成命》的那段著名论述。在其他诸子的著作中也散见着不少对经典文句的训诂。中国语言学的那些奠基之作如《尔雅》、《说文》等也一直被用来帮助解读经籍。以后直至近代的中国语言学的主要著作，无论是讲训诂的还是讲文字的或音韵的，大半是以阐述经典文本的语言为宗旨的。可以说在华夏如同在泰西，中西语言学是出自相似的文化使命和实用动机而发轫于各自的文化母体中的。

与诠释经典的任务紧密相关的是中西语言学所要回应的另外两个相同的任务，即提供语言教育课程和规范语言形式的任务。中国传统语言学被称为小学，明指的是其功能为基础语言教育，俾使习得者可以进而用语言知识入经史的堂奥。汉代学者的经籍注疏包含了丰富的语文学分析，它们的主要用途是作年轻人束发就学时的教科书。在西方的情形大体相同，狄奥尼修斯的《读写技巧》以及当时流传颇广的其他《技巧》(*Tékhnai*)都是为学生编撰的教科书。《读写技巧》所列出的语法知识有6个部分：一、准确的朗读；二、解释作品中的文学语词；三、讲

解术语和作品内容;四、探讨词源;五、总结出类比规则;六、评价文学作品。从现在的观点看来,这些内容并不能都包容在语法的范围里,但对狄奥尼修斯时代的人来说,这些正是一个语法教师应传授的知识。从狄奥尼修斯开始的西方语言学的主流一直带有明显的实用教学的色彩。与这个特点密切相连的是这些早期语言学著作的规范性目的。出于对古代经典的尊崇和认为语言在退化的成见,中西的这些语言教科书又都以正字正音规正用法为己任,具有很强烈的语言工程的色彩,这种特色在像陆法言的《切韵》和古典时代晚期普利西安(Priscian)的《语法原理》(*Institutiones Grammaticae*)这样的著作中尤为明显。这些经典语言学家并不以忠实地反映同时代某个社团的语言实况为己任,他们提出的语言或语音体系表达的是一种按经典作家的用法而理想化了的语言构作。因此,为语言立法也是中西语言学传统都有的一个共同宗旨。

以上所讲的都是关于语言的技术层面的研究。在古代世界还产生对于语言本质的哲学思考。在古代中国和在古希腊产生的语言哲学探索都是在很相似的社会环境中展开的。希腊城邦的民主制度使雄辩术成为社会政治生活中最重要的一门技能,由此而出现了以雄辩为能事的智者。这些智者各执一端辩才无碍,一切是非真假随意而变,常常令人不知所从。正是针对智者学派对语言的这种无节制的使用,柏拉图和亚里士多德开始了对语言的哲学思辨。他们关注的中心问题就是语言和真实的关系问题。西方语言学的一些中心论题,如本质说和约定说之争,以及句子的主谓成分分析等都是由此引出的。在古代中国也曾存在过好辩成风的时代,那时一篇精心构作的辩词能左右列国的军政大计;而百家的论辩众说纷纭,让人莫衷一是。语言的使用似乎可以随心所欲背离常识。这种状况引起了思想家们对语言和现实关系的重视。诸子中的一些关于语言的思考都是在这个背景下产生的,例如孔子关于正名的论述,以及荀子关于约成的理论。

至此我们已经看到,中西语言学是在非常相似的初始条件下开始起步的。最初的语言学工作都是文本注释性的,教学语法性的和规范语法性的。最初关于语言本质的思考都是由语言和现实的复杂关系而引起的。然而,使命和目的的相同并没有导致结果的相似。在中国和

在西方形成了两种几无共同之处的语言学传统，对语言提出了非常不一样的分析模式。

二

西方语言学是从对语言成分的范畴分析起步的。柏拉图首先区分了名词(onoma)和动词(rhema)，经过亚里士多德和斯多噶学派的深化，到狄奥尼修斯时就建立起了一个相当完备的语法范畴体系：名词、冠词、动词、副词、分词、介词、连词和感叹词。这个语法范畴体系是整个西方语言学理论大厦的基础。可以说如果不用这些范畴人们简直无法进行语法思考。

然而中国语言学传统中除了对实词和虚词的区分外，词类范畴分析从未成为语言学家们探索的方向。即使实词和虚词的区分也是建立在与西方语言学的范畴理论完全不一样的基础上的。中国语言学所关注的问题体现在中国传统语言学的三个主要的知识构作中：音韵学、训诂学和文字学。虽然现代的语言学家们喜好用西方语言的知识体系来重新解释这三门学问并将它们的内容分析到音位学、语义学、词源学等学科中去。这三门中国的传统学问实际上是在完全不同的思想前提下发展起来的。

中西语言学传统在语言分析上的这种视角的不同并不只是个技术性的问题。当然，古希腊语丰富的形态变化很容易将研究者的目光引向词类的区分；而古汉语的形态，特别是书面古汉语的形态没有明显的词类区别的标记。这种目标语言的不同当然对相应理论的形成会有很大的影响，但是，从中西语言学传统理论的起源过程来看，对语言本质的哲学思考起了更重要的作用。

柏拉图是第一个对语言成分进行范畴分析的人，但他显然不是最早对语言进行专门研究的人。柏拉图在《智者篇》里把句子的组成比作元音字母和辅音字母的连接。这种比喻意味着在当时有关音节构造的这些专门名词已是早已确立并被普遍接受的概念。显然在柏拉图之前已有专门研究语言的学者对语言作了技术性的分析，可是提出对后世语言学的发展至关重要的动名词区分的却是哲学家柏拉图。这并不

是偶然的。

柏拉图和他的学生亚里士多德在研究语言时想要解决一个重大的哲学问题:语言是怎样表达真理的?或者说,怎样才能确定语言所陈述的内容是真实的或是虚假的?这个问题当然是与整个希腊哲学关心的中心问题紧密相连的。这且是他们在与智者学派的论争中要解决的关键问题。与智者学派相反,柏拉图认为存在着客观的可以切实衡量的真实,而语言可以成为表达真实的手段。为了证明这一点,柏拉图试图在语言形式和意义的真实之间建立联系。他首先想确定在什么样的语言形式中我们可以提出真和假的问题。并不是所有的语段都与真实或虚假的问题有关,只有具有一定结构的语段才涉及到真实的问题。如果我们说,"狮子、鹿、马",或者说,"走、奔、睡",这都构不成句子,也都谈不上其内容的真假问题。只有当我们将表示行动的词与表示作行动者的词连续起来时,我们这才能提出真假的问题。例如,"提埃坦特坐着"可被认可为一句真话,而"提埃坦特偷东西"可被认可为一句假话。这也就是说,只有将名词和动词连接起来时,我们才能去作出真假的判断。这是因为只有具有这样结构的语段才涉及特定时空中的一个具体的人物的具体情景,人们才有可能将话语与这个情景相验证以确定其真实性或虚假性。从柏拉图的这整段对话的论证过程来看,柏拉图的目的很显然不是对古希腊语词语的形态结构作一个技术性的分析。他在试图为语言中的真理问题寻找一个形式化分析的基础。涉及真理问题的话语必须具有两个必要成分:名词和动词。名词表示所要陈述的对象,而动词表示的是陈述的内容。有了这两个成分的组合,我们才有可能提出真理的问题。对于柏拉图来说,名词和动词这两个概念的主要作用与其说是构成了词法分析的一个框架,不如说是提供了进行真理问题研究的一个基础。

通过对语言的形式分析来寻求对真理的把握,这是古希腊哲学的一个重要传统。柏拉图的《智者篇》及《克拉底鲁篇》等对话可说是其滥觞,其后循着同一个方向发展起来的形式逻辑则更进一步而成了通过语言形式达到真理的可靠手段。柏拉图认为思想、判断和表述是三而一、一而三的,三者都统一在名词和动词组成的句子上。句子是能够表达真理的基本单位。从句子开始,我们就能进行通向真理的操作,形

式逻辑即由此而产生。构成形式逻辑命题的就是句子,这些句子按照严格的形式组织起来,譬如按三段论的形式连接起来,就能必然地导向一个必定真实的结论。尽管形式逻辑的运算与语法分析并不相同,其方法论的基本取向是相同的,它们都试图以语言的形式结构为支点来探索达到真理的途径。柏拉图对名词和动词的区分是意义深远的第一步。继续注重这两种语言成分以及其他有关语言成分的形式特征和组合能力,我们就有了语法学这门学问;深入分析作为主语的名词和作为谓语的动词的表述关系,我们就有了逻辑学这门学问。肇始于古希腊的这两门学问在整个中世纪都是密切相连的姐妹学科,这并不是偶然的。这是因为它们具有共同的思想基础,它们都发源于古希腊哲人对语言的基本问题:怎样通过语言达到真理?

三

中国传统语言学迥异于西方语言学。从根本上讲,那是因为在中国的古典时代先哲们对语言进行的思考是围绕着一个完全不同的问题进行的。儒家将当时思想界所关注的语言问题称为“正名”问题。孔子说:“必也正名乎……名不正则言不顺,言不顺则事不成。”荀子更深入地论证了这个问题。他的《正名篇》现在以“名无固宜,约之以名,约定俗成谓之宜”一句闻名,那是因为这个论断恰可与索绪尔的语言任意性学说相契合。但《正名篇》的主旨并不在此。荀子撰此文的目的在于定正名辟乱名,他指出,在圣王时代名正而世治,“故王者之制名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉”。然而这种正名盛世已不存在了,“今圣王没,奇辞起,名实乱,是非之形不明,则虽守法之吏,诵数之儒,亦皆乱也”。他于是提出建议,“若有王者起,必将有循于旧名,有作于新名,然则所为有名,与所缘以同异,与制名之枢要,不可不察也”,这是因为,“名有固善,径易而不拂,谓之善名。物有同状而异所者,有异状而同所者,可别也。状同而为异所者,虽可合,谓之二实。状变而实无别而为异者,谓之化,有化而无别,谓之一实。此事之所以稽实定数也,此制名之枢要也。后王之成名,不可不察也”。荀子的这些议论与孔子的“正名”思想一脉相承,都认为在名(语言符号)与实

(所指对象)之间应存在着一种自然而正常的联系。如果这种联系被扭曲了,整个社会次序就会陷入混乱。

正名是儒家学派对语言问题的中心关注,而先秦时代的其他学派对语言的论述也都集中在名和物之间的关系上。《老子》开篇所谈的“可名”与“不可名”的区别,正是基于名与物的关系而生发出来的。庄子指出“名者实之宾也”。这个“宾”并不只是被动的标签,物的确立有赖于名的指称。这就是“道行之而成,物谓之而然”(《齐物论》)。但与儒家不同,庄子并不认为为天下万物正名是件可行的事。他对名与物之间是否能始终保持对应关系持怀疑态度。“世之所贵道者书也。书不过语,语有贵也。语之所贵者意也。意有所随,意之所随者不可以言传也。而世因贵言传书,世虽贵之我犹不足贵也,为其贵非其贵也。故视而可见者形与色也,听而可闻者名与声也,悲夫世人以形色名声为足以得彼之情,夫形色名声果不足以得彼之情,则知者不言言者不知,而世岂识之哉”(《天道》)。儒道两家的立场不同,对同一个问题提出的是两种解决办法。孔荀对名副其实的可能性持积极的肯定态度,而老庄则觉得存在着名不可及的事物。观点不同,但都是对同一问题的回答。显然这是先秦时代有关语言的最重大的一个问题。名家甚至以此为自己学派的中心论题。公孙龙主张:“夫名,实谓也。知此之非此也,知此之不在此也,则不谓也。知彼之非彼也,知彼之不在彼也,则不谓也。”(《名实论》)耸人听闻的“白马非马”论是这种要绝对分辨名实努力的一个极端的例子,尽管违背常识而不受人理解,究其初衷,也就是要严格地将名与物一一对应起来。“白马”与“马”既为两名,则必定是对应两物。名家的学说受到荀子的严厉驳斥,那是因为深植于实践理性的儒家思想家无法接受耽于概念的名家的过度推理。然而名须符实这一立场则是两家论证的共同出发点。

语言学思想史学者常常将中国传统的“正名”说与西方古典时代的本质论与约定论的争论相类比,但是实际上两者是完全不同的。从表面上看,本质论和约定论的争论也是围绕着名与实是否相配的问题进行的,与东土诸子关于“正名”的论述非常相似。然而,这两场讨论的着眼点不一样。柏拉图在《克拉地鲁篇》里通过苏格拉底和克拉地鲁的对话而论述的约定论和本质论是两种关于词源的理论。他们讨论

的是词与物的联系问题。也就是说词的物质形态(其语音形象)是不是与其指称的事物有必然的联系的问题。本质论认为词的物质形态反映了词的所指的本质;而约定论则认为两者的联系只是由社会习惯而来。柏拉图笔下的苏格拉底认为词语是由摹拟对象物而来的,就像图画摹拟所画物一样,只是图画摹拟的是事物的外在性状而词语摹拟的是事物的本性。事物的本性可以分解成要素,这些要素各个对应了构成词语的各个成分。不然的话就无法解释语言中的词语为何会有它们所具有的形态。正因为词与其指称的事物有这样的天然相应的联系,故我们可以判定某词语用于此事物时是表达了真实,而当它用于彼事物时是表达了虚假。从这里我们也可看到,本质论和约定论的讨论归根到底还是为了回答语言和真理的关系这个中心问题的。

先秦诸子关心的"正名"问题是与词源无涉的。孔子感叹道:"觚不觚,觚哉!觚哉!"他这句话并不是在叹息"觚"这个词的语音形象或书写形态与被称为"觚"的那个东西的本质不相似。孔子想要指出的是,"觚"这个词具有一定的意义,而现在被称为"觚"的那个东西的样子不符合这个意义所给出的描写。我们可以运用弗雷格提出的"含义"(sinn)和"指称"(bedeutung)这一对概念来理解"正名"问题。所谓"正名",指的就是被指称的事物必须具有与词的含义相符合的性状。孔子显然并不会赞同现代语义理论中的指称语义学派,他并不以为词的指称便是它的全部意义。如果指称便是意义的话,那么只要整个社会都约定俗成地把孔子面前的那个器具称为"觚",孔子就没有什么可抱怨的了。然而,在孔子看来,"觚"这个词的词义中除了它与外在世界的指称关系以外,还有其本身的特定含义。如果这个含义与它所指称的事物有差异,这就是语言的误用。当然孔子对这种误用的忧虑不是一个语言学家的忧虑,他认为这种误用是与整个社会的政治秩序的紊乱密切相关的。所以要治天下必得先正名。他的治国纲领"君君,臣臣,父父,子子"言简而意赅。要求的是名词的指称与名词的含义必须切合。这个纲领中的名词"君、臣、父、子"处在第一个位置上时用的是这些词的指称意(bedeutung),而在第二个位置上时则用的是它们的含义(sinn)。这个纲领的意义就是说,被称为"君臣父子"的那些人必须具有"君臣父子"这些词的含义所要求的品质,果如此,则天下

必能归仁。

四

孔子的正名说谈的是语言,却也是其政治哲学的一个组成部分;柏拉图的语言理论讲的是词类划分词形来源,但实际上是其思辨哲学的一个步骤。这两种针对不同的问题提出来的语言理论开创了两个不同的语言学研究方向。柏拉图以及亚里士多德的理论着眼于探究陈述的真假问题。而语言陈述都是对一定时空中的某个事件的描写。对事件的分析相应于对句子的分析。一般事件都有施事者及其行为两个成分,陈述中则相应有名词和动词这两个成分。想要知道语言陈述是怎样表达真理的话就必然探究语言陈述的各个成分之间的关系。所以,柏拉图语言理论是以句子为基本单位的。从柏拉图以后发展起来的西方语言学建立起了一整套精细的语法范畴理论,这些语法范畴都是定义于句子之中并且只有在句子中才有意义。这样一套语法范畴体系最后成了整个西方语言学传统的基石。

儒家的正名说则给中国语言学确定了一个完全不同的方向。正名说关注的是词语的含义。但含义的确立依赖的不是与外部世界的对应指称关系,含义是一种语言内部词语之间的语义关系。与指称不同,这种关系不为一时一地的事物的偶然性存在所规定,相反是由词语间的反义、近义、同义等词义关系所织成。这些关系超越时空,超越具体的言说而构成了语言的抽象而恒久的结构框架。因此,注重词语含义的哲人势必不会把反映与外在世界的多变关系的具体的语言陈述作为研究的主要对象。这样,句子就自然进入不了他们分析的视野,在中国语言学传统中关于句子结构的理论也就阙如了。但这并不是说在这样一个语言思想的导向下就不会产生语言学研究,我们所有的是基于一个完全不同的语言观的语言分析方法和成果,其主旨在于建立起一个语言符号的完整语义体系。《尔雅》就是一个最好的例证。《尔雅》是现存最早的纯语言学著作,但这部著作一直被看作只是一部释义解字的字典。然而这样一部实用的工具书被列为十三经之一,并被称为是"经籍之枢要"(《尔雅疏叙》),这多少有点令人惊讶。然而实际上这

一部"总绝代之离词,辩同实而殊号者"的著作,具体体现了儒家的正名思想。在《尔雅》中我们看到的是通过语言所显示的一个世界秩序。它是一部解释语言的著作,但与现代的词典不一样,它的整个结构不是以汉语语言本身的特征如字形或字音为排列原则的。它从《释诂第一》的"初"字开始,接着《释诂第二》以"我"开始。进而到"释言"、"释训",讲人事的最基本概念;再到"释亲"讲亲属关系;"释宫"、"释器"、"释乐",讲人的居住器用;随后从天地丘山水依次一直讲到草木虫鱼鸟兽畜,讲的是人视野中的宇宙。这分明是一个秩序井然的人文世界。在这个世界中万事万物各有其所,它们互相界定互为各自存在的理由。而种种繁复的名词都被非常整齐地归入各自应该规定的位置中去,从而纠正了名不副实的混乱状态。因此,《尔雅》不只是一部助人多识鸟兽草之名的工具书,它更是古典时代整理语言含义与人文世界关系的一次重大努力。

从《尔雅》开始的中国传统语言学不着意于语言在具体使用中对世界的动态陈述,它注重于对语言作为一个体系的静态描写。在这一点上将中国的传统与索绪尔的符号学理论作个比较是很有意思的。索绪尔区分了语言(langue)和言语(parole)两个对象。语言是个静态的体系,在语言中所有的所指和能指以互相的差异而互为定义,从而构成了人类的意义世界。索绪尔主张语言学应该以这个体系为对象,他对语言的具体运用不感兴趣,从来也没有肯定过句法是否应该作为语言学的研究对象。我们知道句法学也从来没有在古代中国真正发展起来过。西方语言学传统中好研究像"苏格拉底在奔跑"这样的用语言陈述客观世界某个事件的句子,但中国传统语言学家从来都不以语言对世界的某个具体表述为研究对象。像《尔雅》、《说文解字》这样的基本著作都是对整个语言体系的总体把握。从某种意义上来说,中国传统语言学在精神上与索绪尔的符号学有暗合之处。

毋庸讳言,相比于西方语言学传统,中国语言学的传统就其理论的深度和完整性来说显得单薄了一点。但是要注意的是在评估中国语言学传统时我们不能混淆不同的理论框架。人们常常为中国古代没有出现句法学研究以及没有一套词类范畴理论而感到遗憾。但是正如我们已指出的那样,句法及词类本来就不是在中国传统语言学理论的视界

范围内,中国传统语言学思想的自身逻辑蕴涵不了这样性质的研究。相反,从中国经典时代的语言学思想出发是有可能发展出一套完整的以语义概念为经纬,以能指关系为轴心的精密的符号学理论的。然而,或许是因为可资利用的思想资源的不足,或许是因为研究手段的不合,更有可能的是对语言研究的实用性要求压倒了一切,一直到19世纪中西文化开始全面交往时,中国传统语言学也没能产生出一个像印度的波尼尼语法那样的对西方语言学产生重大影响的本土的语言学理论体系。相反,中国倒很快地开始按照西方语言学传统的模式建立起了一个新的汉语语言学理论体系。但是,这个体系并不令人满意,长期以来,中国语言学界还是一直以创立一个有中国特色的语言学理论体系为目标。

很显然,要达到这样一个目标,我们不能不重视对我们自己传统的发掘。这样,探索中国传统语言学的思想根源也就具有非常重要的意义,这是因为只有在充分认清中国语言学传统的认识论取向及其方法论选择的基础上我们才有可能循着自己的传统方向创造出有意义的新成果来。中西语言学史的对比研究给我们带来的启示就在于此。

试论语言科学的经验性基础

从苏格拉底时代开始,西方哲学家思考的一个主要内容就是对人的知识的来源及其可靠性的论证。现代科学的兴起及其巨大的实践效应自然引起了关注认识问题的哲学家们的注意。20世纪的许多现代哲学流派都对科学的认识论基础越来越感兴趣,因为科学作为人类至今建立起来的最为系统、最为深入、最为可靠的知识体系,显然能够为认识论的讨论提供非常有说服力的证明。如果说在洛克和贝克莱的时代对认识问题的讨论还带有很大的思辨色彩,他们所依靠的例子还很简陋,那么当代以科学为对象的认识论研究就能够以一个高度复杂的知识系统来作分析的基础,哲学认识论由此而在现代获得了重大的进展。但是,至今的对科学的认识论研究多以最发达的自然科学特别是物理学为对象,对社会人文科学的涉及较少。本文试图以人文科学的领头学科语言学为例,探索在人文科学里理论知识的来源及其形成的认识论基础。

语言学在一个世纪以来的巨大进步起源于这门科学在认识论上的自觉性。在当代的人文科学中语言学可以说得上是一门最能对自己的科学性进行深入反思的学科了。现代语言学的奠基人索绪尔对语言学的思考就是从确定语言学的科学特性开始的。索绪尔以来几乎所有重要的语言学理论家都以对语言学的元理论(metatheory)定位来着手理论创新的。这种科学认识论上的自觉性使得上世纪的语言学理论发展非常引人注目,语言学理论的范式转变非常剧烈。在这么多年的发展之后,尽管语言学理论呈现了多姿多态的面貌,有一点是几乎所有的语言学理论家们都公认的,那就是语言学属于经验科学。对语言学的这个定性会很自然地引发出这样一个问题:语言是一种最为普遍共享的生活经验,为什么同以这个共有的经验为来源的语言学理论会如此的不同呢?在其他的经验科学里,我们看到的理论要具有大得多的一

致性。

从经验到理论问题

语言学理论之所以会出现这种令人费解的多样性，那是与语言经验的独特性有关，也与语言学家撷取他们的经验材料的方法有关的。

人类语言几乎伴随着了人类的全部活动。因此语言的范围非常之广泛，它的表现极其丰富，它的个体的和社会的功能繁多，它的心理的和物理的联系错综复杂，它的习得令人迷惑，它的历史浩瀚无际。虽然语言学家是以研究语言为己任，没有一个语言学家能说他懂得和研究所有与语言有关的事情。如果语言学是一门研究所有与语言有关的事物的科学，那么语言学就是一门包罗万象的科学了，人类的所有学科都会蕴涵其中，也就是说没有学科的分类了。这当然是不可能的。所以语言学家要做的首先是选择语言的某些方面来进行观察和研究。当这些研究达到一定的深度时，我们可以进一步地期望在不同方面的研究会显示出语言的种种表现背后存在着某种统一的联系。对这种说明了语言的本质的统一的联系，我们现在还只有理论假设，但是这种理论假设始终影响着我们对语言的个别的和具体的观察和把握。

语言学是研究语言的科学，这是所有的语言学家都认可的定义。但是，仅仅这个定义并不足以界定语言学。我们知道，科学可以分为经验科学和非经验科学。粗略地来说，前者进行的是真值判断而后者作的是价值判断。一般来说自然科学属于前者，哲学、法学等属于后者。当然这两者之间的区分并不是像人们想象的那样绝对。例如，在政治哲学和科学哲学中也包含着对经验事实的描写。但这种区分在大体上还是可信的，毕竟从逻辑上来说，我们不能从一个描述性论题推理出一个评估性论题来，反之也一样。语言学首先要相对这个区分找到自己的定位。

19世纪以来，语言学家们对自己学科的经验科学性质深信不疑。我们现在来看语言科学的经验性是怎样体现的。经验科学的最基本特征就是它的一切陈述都是基于原始经验，但是原始经验在成为科学的材料时必定要经过处理。这首先意味着选择，然后是对感知的经验进

行抽象和理想化处理。有时候我们还必须越出狭义的感知经验的范围,把经验定义得更宽泛一些才行。根据严格的感知经验的定义,只有能直接为我们的感官感知的内容才可以被称为经验。我们知道语言是由两个侧面组成的:语言的形式和语言的意义。语言的形式也就是说它的语音能直接为我们的感官所感知,无疑可以被作为感知经验;但是语言的意义就不是一种可以直接为人的感官感知的东西,语言的意义只能为人的心智所理解。显然,如果我们恪守感知经验的定义,我们就得把语言的意义排除在语言学研究的材料范围之外。语言学史上确是有人这样做的,但现在很少会有语言学家持这样的立场了。我们在下面会继续讨论这个问题。在这里需要指出的是,与现代的其他一些经验科学一样,语言学所接受的经验材料的范围是比较广泛的,超出了感官经验的狭窄定义。

我们来看不同的语言学家是怎样从不同的理论前提出发来获取语言学研究的材料的。语言学一个主要的特别之处是语言学研究对象可以说与其他任何科学都很不一样。索绪尔在他的《语言学教程》里一开始就指出,"其他科学的对象是预先给出的并能从不同的角度来考察,但语言学则不同。""围绕着语言事实而发展起来的这门科学经历了三个阶段才找到它的真正的和独特的对象"。如何来理解索绪尔的这段话呢?语言学的对象是语言,这似乎不应该成问题。为什么要在现代语言学的这部奠基之作的开场白中特别讲到语言学对象的构成问题呢?

所有的经验科学都是建立在人们的某种基本经验之上的。所谓基本经验就是人们在生活中感知的现象:观察到的事件,体验到的过程,理解到的情景,等等。正是这种直接的基本经验导致了经验科学的产生。但是,人们所有的经验并不是直接地畅通无阻地进入人的感知域,一切感知都是为人的社会性意图所控制。在被感觉到的现象中有的被加强,有的被忽视,有的被当作是虚假的,有的则被认为是表现了事物的本质。因此,尽管基本经验构成了经验科学的基础,但经验科学通过其处理经验事实的特定方法,也反过来决定了什么样的被感知的现象可以被当作基本经验。

要成为被科学所注意的基本经验,我们所拥有的日常经验必须具

有一定的特性,那就是这经验要能导向问题的产生。并不是所有的日常经验都能让人产生出会最终引发出科学的问题来的。如果人们已有的观念和知识体系能完全地把握和控制人们的经验材料,那么就不会有机会让科学问题冒出来。典型情况下,问题的出现是发生在常规被打破的时候。那就是要么出现了新的无法用原有的观念来解释的经验;要么出现了自相矛盾的经验,打破了原有的观念体系;要么出现了新的实践需要。在这样的情景之中,人们就有可能提出会导致科学产生的问题来。

语言是人类的一种最基本的经验。正是因为语言经验太基本,人们在日常使用自己的语言时不会对语言提出能导致语言科学的问题。那是因为人的语言与人的思维完美吻合,人的所有社会关系都完全地融合在语言构造之中。人的所有活动,不管是内在精神的还是外在交流的,都是顺着语言的脉络而流动的。人们感觉不到自己语言的结构,因为人的思想就是顺着语言的结构而展开的。这正像在寻常时人们感觉不到重力的作用一样,人们自然而然地以为语言必定是这种生来就有的样子。而且,当人们使用语言时,他们感觉到的是话语,产生话语的行为以及与话语交流有关的交际环境。但这些感觉基本上是处于无意识状态的。人们意识到的只是意义的往返。只有当在语言的使用中出现困难和问题时,只有当人们感觉到语言交流出现意外的障碍时,人们才会对语言提出问题。这些问题就可能导向语言科学的产生。因此,与一种崭新的语言经验的接触是人们对自己每天使用的语言提出问题的一个重要的先决条件。这种经验就是和异质语言的相遇。在接触了不同的语言时,人们遇到了语言交流上的困难,才会意识到语言并不是一种完全透明的介质,才会意识到自己的语言只不过是人类语言的许多可能的形态中的一种,这样就会着手对自己的语言进行结构上的分析。人们可能遇到的异质语言有两种:外语和古语。外语是异族人使用的语言,而古语则是本族先祖使用的现在已难以读懂的语言。

从历史上语言学的起源来看,是在与他者语言的接触中,使得人类早期的几大文明里产生了最早的对语言结构的思考。古老的美索不达米亚留给我们的最早的有关语言的材料是一些刻在泥版上的双语词汇表,那是因为在美索不达米亚先后崛起几个讲不同语言的民族,这些民

族之间的交往最早产生了语言研究的必要性。在美索不达米亚考古中发掘出来的泥版上，我们可以看到已经相当标准化的词汇表，整齐有序地排列出了阿卡德语和苏美尔语的对应的词汇。从这些词汇表的构成来看，古巴比伦人已经有了对语言的分析和对语言文字某些理论思考。如果在美索不达米亚只通行一种语言，那就不大可能会产生对语言结构的敏感度和作语言分析的迫切性需要。在随后西方文明的发展中，我们也可以看到相似的情景。地中海是一个民族众多、语言繁杂的地区，与操外语的人打交道是一种非常普遍的经验，无怪乎在地中海文明区里产生的语言学思想最早也最丰富。希腊和罗马的语言学家们的工作为现代整个西方以至世界语言学奠定了基础。

在多语言但由单一语言主导的地区，与外语的接触不一定就会导致对语言的新奇感觉。在古代中国也生活着讲不同语言的许多民族。但是，由于古代中国一直是由汉语民族居社会生活的主导地位，汉族的士人从未认真对待过异族的外语，自然也不会对自家的或异族的语言作出反思。罗马贵族以讲希腊语为荣的情况在古代中国是从来没有的。不过，中国的士子还是因来自语言差异的刺激而产生了对自己语言的兴趣。那种刺激主要有两个来源。一是方言的差异，楚语齐言各不相同，这引起了大学者扬雄的兴趣而导致了汉语语言学的名著《方言》的产生；另一个来源更重要，那就是语言在历时上的变化。中国和世界上其他的文明古国一样，其精神世界是围绕着一批文化原典而运行的。这些原典尽管是用汉语写成的，在经过了几个世纪之后，后世学习者所讲的汉语与原典时代的汉语相比已有了很大的不同。这样所有的学者就都必须天天与一种不同的语言形式打交道，这势必将学者的注意力引向语言的形式本身。实际的需要就使得像《尔雅》这样的语言学基本著作得以产生，同时，散见于先秦各家的关于语言训诂的理论思考也多由对古语和今语之间差异的关注而生发出来的。

经验材料的范围

通过与新奇和陌生语言的接触，人们会重新审视自己日常使用的语言，使语言经验成为可作科学思考的基本经验。但是，作为科学基础

的语言经验与作为其他科学的基本经验有很大的不同。如果说物理学在其起源时也是与人们的日常经验相连的,那么,经过了这几个世纪的巨大发展以后,现代物理学已经与人们的日常生活经验几乎没有什么关系了。物理学的许多结论毋庸说与人们的日常生活直觉正好相反,人们在日常生活中的感知在物理学中已不再起任何作用了。语言学则不同,它始终与人们的日常生活经验息息相关。也就是说,人们的日常话语总是语言学研究的基本材料。

以人们的日常话语经验为基本材料会带来一个很重大的后果。语言是一种很特别的活动,它具有非常丰富的内涵并与非常广阔的背景相连,其中任何一个侧面都可以成为我们关注的对象。由此而产生的问题就是:语言学应该以语言经验的哪个内容为其基本的经验?一般来说我们能够感知的语言现象至少包括这样三个类型:

A)写和说的活动的结果。也就是说,语音流和文字的痕迹。

B)与语言交流相关的外在环境。

C)写和说的活动本身。这种活动能够成为人们自省的对象而被清楚地感知。

以上三类现象都属于我们能感知的经验而能成为科学的对象。但是,人们平时使用语言时关注的不是这些经验本身。人们感兴趣的是语言所传达的意义,或者说语言与外在世界的关系。因此,一般来说,使用语言者平时并不意识到与语言有关的这些基本的经验。然而,一门经验科学应该以人的感官所感知的内容为对象。作为经验科学的语言学应该以语言活动的经验为基础。而所谓对语言经验的感知,严格地说应该是对这些经验内容的形式的感知,因为人的感官在语言活动中感知的是语言的形式,即声波及其特定的结构形态,或文字及其特定的组织结构。如果说语言学是一门经验科学,那么按定义讲它就应该完全地以语言的形式为研究对象。正像我们上面所说的那样,意义是人们使用语言的目的所在,但意义并不属于语言的基本感知经验,因为意义并不能为人的感官感知,它是衍生的。西方语言学从19世纪的历史语言学开始就注重于语言的形式,在20世纪上半叶兴起的美国结构主义语言学几乎只谈语言形式而把语言意义排除在研究对象之外。到了乔姆斯基还把语言学理论看作是对符号串的组合规则的解释。这种

重形式、轻意义的倾向的形成与西方语言学家要把语言学建立成一门真正的经验科学的努力正好是同步的。我们常看到对西方语言学形式主义取向的抨击，认为这种取向是与印欧语言的形态丰富的特征有关。这个说法或许不无道理，但我们应该知道在更深层的动因中这种形式主义的取向与西方语言学家对经验科学的本质的理解是分不开的。

当然，现代语言学的进步早已使我们明白，研究语言而不考虑意义是行不通的。那么我们怎么能建立一门完整的语言学而又不与经验科学的基本要求相冲突呢？换句话说，如何把意义也包容到语言的基本经验之中去？意义本身是无法为人的感官感知的，但意义可以为感官感知的现象所指示。我们可以从我们感知的现象推知人们的意图、感觉、欲望等等。这就是说，意义可以为我们间接地感知。我们可以把直接感知的现象当作意义的征候，从而把意义也归入我们经验的范围。布龙菲尔德在其《语言论》中举的那个著名的例子要说明的正是这一点：我们可以通过观察到的那位先生在听到"I am thirsty"之后为女士的解渴而作的种种行动来把握这句话的意义。布龙菲尔德的这个太具行为主义色彩的解释现在已不能令人满意了，但布龙菲尔德的不足之处只是在于对意义的解释过于简单化了。就人们获知意义的根本来源来说，布龙菲尔德的说法并没有错。乔姆斯基反对布龙菲尔德的基于行为主义的语言理论，认为语义概念早就根植在人的大脑里。但即便是这样，我们也可以说，是一系列观察到的经验事实使我们有证据认为人们具有乔姆斯基所说的语言能力。这样，在确定语言学的经验科学性质时我们应该相应地扩大"经验"的定义，把间接获得的材料也归入经验材料的范围里，否则就无法把语义学研究纳入到语言学的领域里。从另一个角度来说，对"经验"这个概念的不同定义也决定了对语义研究的不同态度。比较狭义地理解"经验"的语言学家倾向于对讨论语言的语义问题持非常谨慎的态度，由此而形成像美国结构主义特别是后布龙菲尔德主义这样的语言学流派。即便是以反结构主义为旗帜的生成语法学派对语义问题还是持非常谨慎的态度，乔姆斯基的理论中对语义的研究只限于其所谓的逻辑式所处理的那些共指问题。接受比较广义的"经验"概念的语言学家则会把话语表达的语义作为直接的语言现象来研究，语用学和话语分析就是以此为基础的。自然，由于对

经验的定性不同语言学家们构筑成的理论面貌也就非常不同。后布龙菲尔德学派的语言学家们只接受为人的感官所感受到的材料，被乔姆斯基以来的批评者们讥为是假装不懂得自己所说的语言，不必要地限制了自己研究的手脚。但同时我们也看到，以语义为基本经验材料的研究常常因为语义的主观随意性而难以达到学科内部理论上的一致性。扩大“经验”这个概念显然是要付出代价的。

采集语言材料的不同方法

在确定了经验材料的范围之后，语言科学还必须确定获取其经验材料的方法。采用什么样的采样方法也会在相当程度上影响语言学理论的构成。一般来说有三种不同的收集语言材料的方法。第一种方法可称为外来观察法。采取这种方法的语言学家完全置身于语言事件之外，以一个外在观察者的身份来尽量客观和忠实地记录语言使用者的话语。第二种方法可称之为内省法。运用这种方法的语言学家以自己的语言能力为研究的对象。他们设想一个语言情景，试想自己在这样一个情景中会说什么和怎么说。自己所能说出的话语材料就是自己研究的对象。第三种方法可称为专题法，采用这种方法的语言学家既不完全取外来观察者的态度，也不完全依靠自己的语言直觉。他以某个要研究的语言问题为题与其他语言使用者对话，以寻找出他需要的语言材料。对话的目的可以是双方都知道的，也可能是只有研究者本人意识到的。

现代语言学史上不少语言学流派在其研究中遵循第一种方法，这种方法的长处在于其严格的客观性。很显然，这就是自然科学采集材料的方法。运用这种方法可以把人为因素造成的扭曲减少到最低。当然，现代科学认识论的发展使人们明白，所谓完全客观的材料收集是不可能的，所有的材料收集都或多或少地带有研究者的主观意图在里面。但是，客观地收集外部的材料与依赖自己的主观判断毕竟是有本质上的区别。结构主义语言学一般都倾向于运用这种方法。这与结构主义学派对科学的认识有关。同时，这也与语言学家的研究领域有关。美国结构主义语言学家大多受过人类学的田野工作训练，他们的研究对

象在很多情况下是与他们的母语差别很大的美洲印第安语，因此，以一个外来观察家的身份认真而精确地记录印第安语使用者的话语是唯一可能的研究方法。不要以为经过乔姆斯基学派的批评这种采集材料的方法就已经过时。事实上，这种采集材料的方法非但没有随着结构主义学派的低落而消失，它反而在最近几十年得到了巨大的发展。这是因为，只要研究者觉得所研究的语言超出了自己的母语能力，这个采集材料的方法就会显示出无可替代的优越性。即便是研究自己母语的人，如果他想要不让自己的研究受个人语言习惯的影响，他就必须进行语料的采集。特别是那些大语种，其内部包含着众多的变体，完全超出了个人能掌握的范围。没有一个讲英语的人，即便是以英语为母语的人，能说自己知道英语的一切用法。这就是为什么在东西方都有建立语料库的项目。在英国、美国和法国，许多认真的研究者从上世纪的六七十年代就开始着手建立规模可观的英语和法语语料库。现代的录音技术使得他们的工作比起世纪初的只有纸和笔的先辈们效率高得多，不少语料库的规模达到百万个词的级别。在中国，汉语语料库的建设工作在近年来也发展势头良好。语料库语言学现在已相应地发展成了一门精细的学科。完全建立在语料库之上的语言学著作如《朗文英语口语和笔语语法》给我们揭示了英语的许多非常有意思的特征，那是单个的语言学家靠自己有限的母语知识所无法掌握的。

第二种研究方法的历史更悠久。在语言研究的对象从古典语言向当代语言转变以后，语言学家们就开始以自己的语言能力为研究对象。这从语言学著作里采用的例句可以看出。现代汉语语言学的第一部著作《马氏文通》中的例子全部采自先秦典籍，这是因为马建忠并不以现代汉语为研究对象。而后的以现代汉语为研究对象的语言学著作里就大量的出现了作者自编的例句。例如在黎锦熙的《新著国语文法》里的例句大多没标出处，显然作者是以自己对母语的语感来作为这些例句可靠性的保证的。在这种做法的背后有着认为语言学家与讲他所研究语言的社团共享同一个语言能力的信念。从自己的头脑里寻找语言材料和从别人那儿取得材料是同样有效而更方便。事实上传统语法一般都采用这种方便的自省方法来构筑所用的语料库，这在中西是一致的。在西方除了在规范性语法中为了加强语法规则的权威性而多引用

名家的现成例句,一般的语言学著作中都采用经语言学家的内省而确定的无出处的例句。这种情况后来有了变化,对语言学的科学性的越来越严格的要求使得语言学家们越来越讲究自己研究的纯客观性,由此而产生了对内省法的怀疑,担心研究者自己构思出来的语言材料会受到研究者主观观念的影响。王力的《中国现代语法》比黎锦熙的《新著国语文法》晚出,里面大部分例句都选自《红楼梦》,很明显地表现出作者对语言材料真实性的讲究。欧美的结构主义语言学著作,特别是后期的结构主义著作,大多非常注意所用语言材料的真实性,许多语言学家不惮繁难建立自己语料库作为研究的第一步。这在20世纪四五十年代是非常流行的做法。那时即使没有一个完整的语料库,深受实证主义影响的语言学家们都会非常小心地从语言的实际使用中选取例证。在撷取经验材料时语言学家的这种刻意的谨慎被乔姆斯基抛开了。乔姆斯基认为语言学研究的是人脑内的语言能力而不是社会交际中产生的话语的总和,因此研究者完全可以以自己的语言能力为研究对象。同时,由于语言运用的无限性,不管你建立的语料库多么庞大,都不可能把一种语言的所有句子都包含进去。而且,语料库里收录下来的话语很可能包含着许多不合语法的句子,说出这些句子的人自己也会在事后纠正自己。因此,完全依靠直接观察到的语料来研究语言并不是一种可靠的方法。以语料库为研究对象的语言学家实际上也常常对语料库里的材料进行必要的取舍后再进行理论分析。出于这些考虑以及乔姆斯基对采用内省法所具有的理论依据,所以在他开创的语言学流派内盛行以语言学家自己造的语句为研究对象。一时间语料库的研究在西方语言学里颇有沉寂之势。

以内省法为经验材料的收集的基本方法使生成语法的研究能探及过去未知的许多句子构造。在生成语法的文献中我们经常会看到这样的例句:

They told us that picture of each other would be on sale.

Who wrote books that criticize who?

这样的句子是生成语法理论赖以深入的经验材料,但很可能你搜遍一个规模可观的当代英语语料库也没法在有记录的英语的实际使用中找到类似句子的踪迹。以英语为母语的人大体是会接受这样的句

子，持乔姆斯基立场的论者会以此来证明生成语法挖掘出了语言中罕为人知的微妙构造。批评者则以这类句子的边缘性而指责生成语法学派的研究远离了语言的现实。但是，尽管乔姆斯基学派的做法没少招人非议，从上个世纪的五六十年代以来内省法已成为当代语言学家们获取经验材料的最常规的方法。

第三种方法可以说是一种介于前两种方法之间的做法。它不像前两种方法那样有一套理论上的依据，但这种方法有着广泛的实用性。第一种方法客观性强，但要在浩瀚的语料库中找到有相关性的材料并非易事；第二种方法很合书斋中的语言学家的口味，但其缺点也是很明显的。即使是信奉第二种方法的语言学家在他们的实际工作中还是常常求助于第三种方法的。当研究者对所研究的材料感到把握不大时，他们自然会转而到其他人那儿去核实。认真一点的研究者也会不满足于只问一下“这句句子行不行?”，他们会设法让对话者在一种尽可能自然的上下文中说出他们所需要的句子。在实验语音学研究中这种专题方法更为必要。因为语音学的材料非常容易因为着意的发音而变样，但实验条件又不容许任意地采集大量的自然条件下的语音材料然后再作选择，所以语音学家们常常就运用这种专题方法来收集所需的材料。事实上不光是语音学家，可以说几乎所有的语言学家在他们的研究工作中都会或多或少地采用这第三种采集材料的方法，以自己的母语为研究对象的语言学家们大多会把自己周围的人当作一个小小的实验室，时不时地测试一下研究材料的实际性质。确实，这种方法常常起了防止语言学家为自己的理论所惑而沉溺于离奇例句的作用。

对语言材料的抽象

采集经验材料的不同方法是与研究者信奉的语言学理论背景大有关系。但即使是运用相同的采集方法，研究者得到的经验材料也不一定是相似的，由此而最终形成的理论也就具有很不同的面貌。这是因为当科学研究者开始他们的研究工作时，他们并不是完全客观和中立地接受材料。所研究的材料并不是现成地在那里供研究者分析。研究者会对材料作一定的选择，材料也会在经过一定的处理以后再进入理

论的。这就是说，即使在收集材料阶段理论的不同立场就已经开始影响和决定材料的状态了。这在科学研究中是一个人所共知的问题。人们或许会以为在语言学研究中语言材料的采集是个直接而明白的过程，因为人人每天都是生活在语言之中，知道什么是语言材料。但是如果我们认真体察一下我们每时每刻听到的和读到的语言，我们就会发现语言从被我们的感官感知到被我们理解，其实是有一个相当复杂的过程。这个过程至少可以分成这样几个层次：

（一）我们能直接感受的是由一定的语言行为所产生出来的语音或书面事件，这些事件的形式几乎没有两个是完全一样的。

（二）我们然后在这些事件中观察到类似的性状。可以根据这些类似的性状而把语言事件归到相似的类中去。

（三）从这些相似的类中归结出典型的类别来。

（四）由这些典型的类而抽象出语音和文字的表达形式来，即由区别性特征构成的标准的语言形式。

（五）最后把这些表达形式理解成作为语言体系的构成单位的，不依赖于声音或印痕的物质载体的语言形式。

从第一步到第五步，使用语言的人的头脑里在进行着一系列至关重要的抽象操作。被认为次要的性状一步一步地被排除了出去，有关的性状被一步一步地综合起来，最后被整合到纯粹而理想的形式上去。但人们在谈论语言时，常常意识不到这几个层次的抽象和归纳，以为自己听到的和看到的就是那些标准的和纯粹的语言形式。实际上我们的语言能力包含了这些重要的抽象过程，对这些抽象过程的不同阶段的侧重会给我们提供性质相当不同的语言材料，导致不同面貌的语言学的产生。

一般的语言学都忽视第一阶段的材料，因为它们太富有个体的特殊性。但是目的在于认识个体特征的研究，例如新兴的法学语言学，则会特别地注重处于这一阶段的材料，因为只有在这样的材料中才能辨别出说话者或书写者的身份以及语言行为发生时的特定情景。而语言学的一些分支的目的正是确定某个特定的个人在某个特定的场景中使用的话语。当然，语言学研究的主体都着眼于语言学的普遍性规律，所以以这一阶段的材料为对象的是一些语言学的边缘学科。

人们听到的差异相当大的语音会被听话者很少出错地归结为相同的类,这是人类语言认知能力的一个显著表现。现代兴起的听觉语音学围绕着这个现象进行了许多很有意义的研究。可以看出人的听觉实际上包括了微妙的和无意识的计算过程。人耳不是一个忠实的拾音器,声波进入人耳以后立刻为大脑的听觉神经系统所分析和测算,人所感知的是这个分析和测算的结果。因此,探索语音材料从繁杂的个体化状态到人的认知能力所整理出的状态的过程,构成了认知心理学的一个很有意义的研究题材。

对语言学的发展来说,更有意义的是研究人们怎样从声音中听出语言中的语音单位来的。从各不相同的语音和字迹中能非常迅速地听出和看出相同的字句来,这是语言使用者一个令人惊奇的能力。没有这种能力语言交流就没有可能成立。也就是说,第三步到第四步的抽象过程是一个非常关键的飞跃。尽管人们对语言的研究兴趣已有两千余年的历史了,只有到了现代,语言学家们才意识到了这一个过程。现代音位学就是产生在这一发现上的。美国的人类语言学家们在记录美洲印第安人的语言时发现,他们实际听到的语音与印第安人自己认为在应用的语音不一致,这就导致了一个新的概念"音位"的产生,以指称这个更抽象的语音层次。几乎在同时,欧洲的语言学家们在运用严格的科学手段来描写欧洲语言的语音时也发现,真正起语言交际作用的语音单位与人们实际发的语音有很明显的差异。显然具体的语音和作为语言体系的基本单位的语音从属于两个不同的层次。这更抽象的单位就是音位。音位的确立是现代语言学的一个巨大的进步,对于语言学成为一门真正的科学有着极为重大的意义。这个进步的取得实际上是来自于语言学家对语言材料形成过程和获得过程的一个更深入的认识。我们感知的语言并不是像一般所以为的那样从说话者的口中直接地进入听话者的脑中而为听话者所获得。在这一个过程中大脑对原初的语言材料做了一系列的抽象加工。由于有了这一个认识,语言学对语音的研究就相应的有了分工。语音学专门研究在前一层次上的语音材料,而音位学则研究在后一个层次上的语音材料。尽管语言学家们对音位的本质看法并不一致,有的认为音位是一种只有心理性现实的概念性东西,有的则认为音位是语音的交际性功能的体现。但不管

怎样，对于音位是语音讯号经过人的理解后达到的一种更高形式这一点，所有的语言学家是一致认可的。

语言材料在经过人脑的处理后就成为高度抽象的语言单位，这种语言单位并不与一定的载体相关联，它可以存在于语音形式中，也可以存在于书面形式中。其最主要的特征是具有意义和形式两个侧面。研究语言的学者最经常的是以这一层次的语言单位为研究对象。特别是结构主义语言学，这个学派追求建立语言的结构体系，语言结构的最合宜的构成单位当然是在这个最高层次上的高度抽象的语言单位。但是在这个层次上的语言单位有两个侧面：形式和意义。这样语言学家在面对自己的研究材料时又必须作出一个重要的选择：是选择意义作为语言研究的对象还是选择形式作为语言研究的对象？对于那些作了第二种选择的语言学家来说，研究语言就意味着给出语言符号的结构规律，伴随着形式的意义则是语言的一种可以说是次要的甚至可以忽视的性质，他们注重的是语言符号纯形式的组合规律，以探索限定语言符号在语言中分布的条件为研究目的，因此从这个学派而发展出句法自主的结论就是很正常的一步。对于作出第一种选择的语言学家来说，意义是语言最重要的性质，语言的一切只有通过对意义的把握才能得到解释，因此语言符号之间的结构规律可以而且必须从语言的意义交流功能或语言所内含的意义概念结构来得到解释。语言学中的形式主义和功能主义两大流派之间的理论分歧的溯源之一就是对语言材料的取舍的侧重不同。

从纷杂的话音到高度抽象的语言单位，语言材料具有相当大的可塑性，可供研究者根据不同的理论前提来作不同的选用。在抽象过程的不同阶段所引证的语言材料都可以被称为是经验材料，依据这些材料而发展起来的理论都可以被称为是经验科学。但我们看到，在这第一步上，理论已经处于相当不同的起点上了。

不仅材料在被接受和确定的过程中有很大的可变性．语言材料的范围也是一个可变因子。语言的使用是一个很复杂的过程，从说话者发出语音到听话者作出反应，有许多因素涉及其中。首先，说话者运用其语言知识，发出一连串的语音，语音流到达听话者的耳朵里以后，在其大脑里被解释成一定的意义结构。至此，已经发生了从意义到语音

形式和从语音形式到意义的一个来回的过程。这个过程当然是语言学研究的特定范围。但是如何限定这个范围则是个并没有确切回答的问题。研究者是不是应该只限于研究为语言体系所规定的那些典型的和普遍的音义对应关系,也就是说只研究语言不管在什么情景下都会达到的意义表述关系。但是我们知道,在实际语言使用中说话者和听话者对意义的表达和理解不仅为语言的普遍的音义结构所规定,特定的话语场景也起了重要的有时甚至是决定性的限定意义的作用。这就是为什么单凭字典定义我们是无法真正理解实际使用中的话语的。要不要把话语过程中的具体情景也作为语言学研究的内容而包括到语言学的范围里来?对这个问题的不同回答导致了不同的语言学理论的形成。20 世纪下半叶发展起来的语用学认为在一定的话语情景中语言的实际使用是研究语言不可回避的内容,不少语用学家甚至认为,只有抓住话语情景对意义的构作作用才能最终探清语言的奥秘。但是语用学蓬勃发展到了今天,还是有不少语言学家在他们的研究中小心翼翼地避开语用问题而把超越了个别情景的语言的普遍体系作为自己的研究对象。对这些语言学家来说,他们所采用的材料范围要狭窄一些,不把个体情景的因数包括在内,不把由具体情景而产生的意义当作值得研究的材料。我们很难说将语言的实际运用纳入研究范围的语用学就一定比不考虑语用情景的语言理论高明,反之也一样。对语言材料范围的划定是与研究者的理论立场有关,而任何理论立场只要它在其逻辑发展上是自洽的就不能被轻易否定。在这里我们再次看到理论对研究材料构成的巨大影响力。

什么是语言

我们已经看到,在语言学研究一开始时对语言材料的确定就涉及一个关系重大的理论选择。但这还不是问题的全部。对语言本身的界定实际上也是一个大问题。语言是个指向非常泛的名词。当我们讲到语言时,我们总是指某一种具体的语言,如汉语、英语、霍比语等等。显然,这些具体的语言是语言学研究的对象。从语言学开创以来,语言学家们几乎都没有怀疑他们所研究的是一个单一的客体,都理所当然地

认为存在着一个统一的可以称之为某某语的对象。但是当我们抛开成见来观察一下我们面前的语言现象时，我们就会看到在某某语的名称下实际上有许多不同的语言体系并行地运行着。某个纽约人某天发出了一大串语音，我们会说他是在讲英语；从不列颠群岛到北美的广阔大地，从中世纪早期到今天，无数生灵讲过的所有话语，我们也说是英语。但显然在同一个名称"英语"下面，我们起码可以分出以下几种并不等同的语言体系：

1. 我们最直接接触到的某一个人在某时某地所使用的语言；
2. 这一个人在一定的时期里所讲的语言；
3. 一个社团为某类交际目的所共有的语言；
4. 更大范围内的常被称为方言的语言；
5. 以说话者能够达到互相理解的最大范围为限度的某种具体语言，如英语、法语、德语等等。（这第五种定义的语言是需要加以辨别的，因为社会政治历史的因素常常会干扰对某种具体语言的定义。）

在我们的日常语言里，我们会把所有的这5种语言都用同一个名称来指称，可是它们之间的差异是显而易见的。对于这5种类型的语言语言学家都能进行描写，都能给出它们各自的语法来，这些语法并不会是完全相同的。那么，当一个语言学家准备进行研究时，他必须作出选择，到底哪个语言体系是他所要研究的语言。同时我们必须看到，以上所分辨出的这5种意义上的语言并不是界线分明的。我们可以把语言看作是一整套规范语言使用的惯例法则，说话者必须遵守这些惯例法则才能与人进行正常的交流。某一特定的语言社团就是由一系列的惯例法则所规定的。虽然每个人都属于特定的语言社团，每个人对语言法则的掌握和运用是不一样的。人们在进行语言交流时总会遇到一些有点陌生的用法，正常的语言使用者都会宽容不同的语言用法，这种宽容是人们语言交流的必要条件之一。从整个语言构成的角度来说，所有的语法规则并没有相同的应用范围。有的说话人对某些规则运用得更经常些，有的人对某些规则遵循得更严格一些。我们常常可以发现人们对语言规则的掌握存在着主动性掌握和被动性掌握的区别——例如，许多人对有些词汇的应用规则并不太清楚，但他们作为接受者能

正确理解这些词汇。因此,即使语言学家以一个语言社团使用的语言为自己语言描写对象,他的描写结果也很难是一个完全和谐一致的语法。再说,在现实生活中一个人完全可能属于几个语言社团:在公司里讲普通话,在家里和年长的父母说话时讲祖籍的方言,在同年龄的朋友间讲受了普通话影响的方言。所有这些语言都被称为汉语,但是实际上是有明显区别的。如果我们以一个个人的语言能力为描写对象,那么我们应该以他的哪个时候的语言表现为描写材料呢?

很显然,语言学作为一门科学其目标必须具有足够的普遍性,描写某人或某个语言社团的语法固然有其意义,大多数的语言学家还是会选择描写更具普遍意义的语法。那么,在上述那种语言规则的应用错综复杂的情况下,如何来界定一种语言呢?我们可以把上面列出的第三种定义的语言作为出发点,那是因为一个语言社团为一定的交际目的而使用的语言一般是构成了相对统一而一致的语言体系。对这一点描写语言学家大体是能达成共识的。从这点出发,我们可以同时观察许多能互相交谈的社团,在记录它们的语言用法时可以看到有些语法规则是被这些社团的所有人共同遵循的。如果把每个社团所遵循的语言规则看作一个集合,那么在许多个集合之间会存在一个交集,这个交集就可以称为是一种语言的核心语法。我们想要为某种语言下定义时,我们可以说这个交集所包含的语法规则构成的那个语法体系就组成了那种语言。例如英语,在像北美的新英格兰英语,中西部英语,南方英语以及英格兰南部英语之间是能找到一个共有的语法规则的集合,这个集合就组成了典型的英语。

可是,当我们通过界定这个交集而为语言作定义时,我们不应该真的认为存在着一个同一而纯正的语言社团,在里面所有的成员都完全一致且完善完美地遵守着同一套语法规则。从结构主义以来的现代语言学一直或明或暗地以存在着这样一个语言社团为自己的理论前提。乔姆斯基在阐述他的理论的基础时提出,语法理论的描写对象是理想的说话者,这样的说话者具有完善的语言能力,这种能力不受心理的、物理的和社会的各种因素所限制而能得到完全的表现。我们不能说乔姆斯基的这个理想说话者的假设完全是不现实的。从理论方面来说,他只是进行了在开始理论分析之前所必须做的构作材料的抽象工作,

当然他把对象抽象到了一个相当高的程度。从实际方面来说,这种理想的说话者的假设也是迎合了几个世纪以来世界上各个民族统一和规范自己语言的努力。从中世纪结束以来,欧洲各个国家都大力统一自己的民族语言。把民族语言看作是民族特性的最显著表现。英国把英格兰南部方言即所谓的国王英语作为标准英语向全世界推广;法国将巴黎方言提升为全民族语言而几乎取代了所有其他的法语方言;歌德的德语和但丁的意大利语也同样成了通行全国的民族语言。现代以来的全民教育又将这种民族语言的扩张制度化了,对学童的语文教育的目的就是言同语书同文。除了学校,现代媒体的巨大同化作用也让方言的地位越来越受到威胁。现代社会的所有这一切威力强大的语言工程手段都在朝着建立一个统一而单纯的语言社团的方向起作用。乔姆斯基所说的理想的说话者可以在这样一个社团中找到位置。但是,问题是乔姆斯基所从事的是描写性的语言研究工作。他的理论目标是提供一套能完美地解释人的语言能力的语言理论,而不是制订出一套言语者要想成为理想说话者而必须遵守的语法规则。对于一个描写语言学家来说,所谓的理想说话者的假定是一个没有事实根据的虚构,因为规范语言学家再努力,我们也永远不可能会看到一个统一而单纯的语言社团。一个简单的原因是因为语言在不断变化。人们使用的语言会因为诸多外在和内在的原因而时时变化,但是变化是通过一个个个体来实现的。很难想象所有的个人会同时同步地按同样方式改变自己所说的语言。变化总是从部分人那里逐步扩展到全体。在扩展过程中说话者使用语言的方式必定不一致,也就是说他们所使用的语法并不完全相同。由于语言的变化是永不停歇的,任何一个语言社团都不会是完全统一和单纯的。从这一事实出发,我们应该明白任何把语言看作是一个单纯统一而和谐的体系的观点,都是站不住脚的。如果说我们可以把语言定义为许多不同的变体相交的那个部分,就如同我们在上文说的那样,我们应该清醒地看到这个交集的范围和内涵是在不停地发生变化。从来就不存在一个稳定一致而统一的语言体系。

如果因为理论的需要我们要构作一个统一的对象,我们仍然要注意不能让这个假设掩盖掉一些关于语言本质的重要事实。由于语言实际上是一个复合体,是一个由许多互有差异又互相交叉的变体所组成

的集合,不同的语法规则就可能存在于不同数量的语言变体之中。有的规则只存在于少数几个变体之中,有的则为相当数量的变体所运用,还有的存在于所有的变体之中。由此我们可以看到语言学家要研究的语法性实际上是一个可作量化处理的概念。我们观察到的语言现象,有的符合在所有的变体里都存在的规则,它的合语法性就相当高,有的只符合一部分变体里的规则,它的合语法性就要低一些。合语法性并不是像许多语言学家认为的那样是一个两元对立的概念,从语言现实来看,这个概念应该是个渐进变化的概念。

语言这个概念所涵盖的复杂现实使得语言学家在选择自己的研究对象时可以有相当不同的选择。所有的语言学家都说自己是研究语言的。但他们视野中的语言很不相同。社会语言学家们会更多地以较小范围里的语言体系作为他们研究的语言,方言学家们当然会对一般人讲的语言兴趣不大,他们对具有更大的内在一致性的语言变体更感兴趣。研究理论语言学的人则相反,他们所讲的语言是在较大范围里有共性的一组语言变体的集合。规范语言学家们当然更是倾向于把民族语言范围里的所有变体都看成是单一的一种语言。他们的目的就是要在一个民族的范围里最大限度地造成一个统一而单纯的语言社团。这样,按照语言学家的理论取向的不同和工作目的的差别,语言学家所采取的语言的概念就会很不同。

结论:理论与经验之间的互动

从以上对语言学家确立语言材料的种种不同做法的分析可以看出,在理论与经验材料之间并没有一个直接而单线的关系。并不是有什么样的材料就一定会导致什么样的理论,也并不是从一定的理论就可以推知其来源是什么样的原始材料。与其他学科的研究者一样,语言学家们在面临原始材料时已经有了一定的理论设想,他们在采撷研究材料时必定对材料作一定的处理,这处理包括对材料的抽象和对一些基本概念的定义。这些定义和抽象绝不是只为材料本身的性质所规定的,研究者的理论取向和研究目的都会在很大程度上影响材料的构成。我们已经看到,包括像“语言”、“语音”、“句子”这样看来最常用

最基本的概念实际上也不是直接从材料中得出的，语言学家们是根据各自的理论立场对这些概念作出各不相同的定义的，并从这些不同的概念出发对原始的语言材料进行相当不同的处理。

当然，材料对理论的形成和发展也绝不是毫无影响的。作为一门经验科学，语言学必定是要建立在坚实的经验材料基础上的，而研究者对材料先期处理也是有一定的限制。在材料和理论之间事实上存在着一种双向的辩证关系。一方面，作为经验科学家的语言学家必定要诚实地面对材料，必定要比较和评估自己所观察到的语言现象。同时，理论也只有与材料一致才能令人信服。在另一方面，任何对语言现象的观察只有在一定的理论的指导下才能为人所理解。我们从语言学的发展可以很清楚地看到，任何语言材料的获取、选择和处理都是建立在明确的理论前提上，非如此无法解释原始的语言材料（声学性能非常多变的一串语音流）是如何被整治抽象成非常不同的分析材料。可是理论的取向也不是理论家随意设定的，它显然是由语言学家对语言材料本质的预期理解所塑成的。实际上，系统性的科学工作就是一种在经验观察和理论解释之间不断双向互动的辩证过程。我们并不是各自地建立观察材料和理论概念，实际上我们是很难确定理论概念和经验观察的先后顺序，在研究者那里两者是互为因果的。在一定的意义上我们可以说具有不同的理论观念的人看到的是不同的经验事实；而观察到的经验事实则会决定理论的发展方向。

正如在其他科学里一样，原始的材料必定要经过一定的抽象才能作为经验材料而进入理论分析的范围里。在语言学的发展过程中我们可以看到所有的理论学派都在其理论的起源之处确立起一套对经验材料进行抽象化和理想化的概念，例如索绪尔的“共时”和“历时”的观念及“语言”和“言语”的观念、乔姆斯基的“理想的说话者”的观念等。所有为这些有关理论所采用的经验材料都得经过这些理论概念的改造，也就是说按这些概念的模型来抽象和理想化。这一步对这些理论的发展来说是至关重要的。然而，倘如我们对这些概念的合理性作深入的探索，特别是检查一下从这些概念而来的对材料的抽象化和理想化是不是合理，我们就常常可以揭示出这些基本概念的不足甚至错误之处。当这些概念受到质疑并被动摇时，其后果不只是必须对理论进

行修改。这些有关的理论的基础就从根本上被破坏了。当然,对语言学理论中的这些与确定经验材料的方法有关的基本概念的批评也从不是在理论真空中进行的。在语言学发展的历史中我们经常看到,理论模式的转变通常是通过对这类基本概念的批评和重建而达到的。这也就是说,如果语言学家们对某种基本概念提出批评,那常常不仅仅是因为他们在检查语言材料时发现这些概念有不尽如人意的地方。更经常的是批评者已经对流行的理论体系的合理性产生了怀疑,或者他已经有了自己的新的理论观念。一般来说,新的观察都是为新的理论观念所引发,新的材料来自于新的理论目光。同时,新的材料的确立又为新的理论的发展提供了根据。这就是作为经验科学的语言学在其发展中材料构成与理论建设之间的互动关系。

谈谈语言科学中理论和经验材料的关系

1. 经验材料种种

我们时时刻刻地生活在语言的海洋中，似乎到处都是语言学要研究的语言材料。但是没有一个语言学家是从他或她听到或读到的话语中任意地撷取材料的。任意地无系统无选择地得来的材料不能当作语言学科学研究的对象，因为材料必须要能够组织到一个特定的理论论证系统中去。采用的材料必须与一定的论述有关联，能够为一定的论述提供支持，能够成为一个逻辑论证的一部分。在语言学研究中它们或者是一条规则的例子，或者是否定一个规则的反例。这样，选择例子就是一件需要认真对待事，并且这是一个由许多因素决定的工作。

首先，有什么样的理论目标就会去选择什么样的材料。任何科学研究工作都是有一个有限的目的的，语言学的研究更是如此。我们或是要研究语言的某个现象，或是要研究语言的某个侧面：语音、词汇、词义等，或是要研究语言的用法而非它的结构。不同的目的会使我们去寻找不同的研究材料。

我们研究结果的应用前景也会决定我们去寻找什么样的材料。比如说为语言教学而进行的语言学研究会专注于语言错误和语言运用的难点，会特别寻找这方面的材料。如果我们研究的目的是机器处理语言或人机对话，那么我们会注意选择语言中适合于机器的标准化程序的材料，即语言中能用算法来处理的那些内容。如果我们的研究是关于媒体语言、关于广告语言或关于意识形态语言，那么我们一般是去选择有说服力的例子来为我们的论点服务，而并不要求收集的例子能反映语言在这些特定用法领域中的全部面貌。相反，如果我们是以语言教学为目的的，我们就会要求我们选择的例子在数量和质量上能尽可能全面地反映语言的面貌，这使教学语法著作中的例子一般来说要比

其他语言学著作更丰富。同样,如果我们的研究的目的是为了解决某个理论问题,我们更关心的是使例子能成为逻辑论证的一个有机部分。这些例子在整个语言体系中的地位和事实上的重要性倒常常会被忽视,在现代理论语言学的研究中我们经常看到语言学家只讨论很少几种结构的句子。最后,我们理论研究的兴趣也可能在于语言和其他学科的关系上。如语言学与心理学,语言学和社会学,语言学和历史学之间的边缘领域等等。在这种情况下,我们会寻找那些能够被语言学理论和相关学科的理论统一处理和接受的例子,比如方言语言学里采用的一定是些包含着地理参数的例子。

其次,为了不同的目的,语言学家们在他们的研究中对材料性质的评判也不一样。最常见的有这样几种评判:1)关于语句合不合语法的评判。过去一般把这种评判当作是个是否两元评判,一个语句要么是合语法的,要么是不合语法的。现在越来越多的语言学家倾向于认为合语法性应该是一种可量化的有程度变化的性质。2)关于语句的结构的评判,即语句中那些成分与那些成分组成一个相对更紧密的单位,这是对语句进行结构分析的基础。3)关于语句的意义的评判,首先是认为一个语句是具有意义的还是没有意义的评判。4)关于两个以上的句子之间的意义关系的评判,看看它们是不是互相释义的,或者有预设,推理等语义关系联系它们。5)关于语句用于在什么样的交际条件下是合适的,在什么样的条件下显得不合适的评判。6)关于各个语句在实际运用中的出现频率的评判。7)关于各种语言错误出现的频率的评判。很显然,注重于句法研究的理论一般对收集来的语言经验材料作第 1 种和第 2 种的评判,注重于语义研究的理论一般对语言经验材料作第 3 和第 4 种的评判,语用学的研究者们一般关心的是对语言材料作第 5 种评判,而进行语料库语言学研究的学者则常常会对他们掌握的语言材料作第 6 种评判。同样以一个社会使用的语言为源泉,在不同的理论框架里工作的语言学家看到的语言材料是很不一样的。

最后,我们也应该看到,理论和经验材料之间的关系不是单向的。有什么样的理论目标当然会引导语言学家们去寻找一定的经验材料;但是注重于一定类型的经验材料也会导向一定的理论。我们知道,在古印度语言学和古希腊罗马语言学这两个主要的语言学传统之间存在

着一个非常重要的理论形态上和内涵上的差别。古印度的语言学以规则为其主要形式,这些规则说明的是语言构成成分的变化过程,从某种意义上来说是在动态中说明语言。古希腊罗马的语言学则完全不同,这个传统中的语法分析是建立在范畴分析和归类上的。这种分析以词类的确立为基点,以词的形式及意义特征为根据,基本上是一种静态的分析。古印度语言学和古希腊罗马语言学之所以有这样的区别,这与所关注的经验材料大有关系。古希腊对语言的研究起源于哲人们对语篇的兴趣,很自然地他们着手分析什么是构成语篇的基本单位。他们注意到了词,他们描写了词的特征,他们进行了词的分类。这样就发展出了以词的范畴分析为核心的古希腊的语言学。从这个起源开始,整个古希腊罗马的语言学最后就成了一个对语言的构成单位词进行词类范畴划分和分析的论述。

2. 如何处理经验材料

有了语言材料以后,语言学家下一步就是要对材料进行处理以使材料能成为理论论证的一部分。在进行这一步的工作时不同的语言学理论所要求采取的方法也是相当不同的。我们在现代语言学的发展过程中可以看到这样几种主要的处理方法。

a) 切割和分类。我们首先建立一个语料库,然后对这个语料库里记录的语言流进行分割,目的是找出各个层次(语音,语素,词组,句子)上有独立性的成分来。如果一个语音组合能在不同的位置上都以固定不变的形式出现,那么我们就能把它确定为一个成分。这个步骤即为切割,通过切割我们把语言流分割成一个个独立的片段。接下去是分类的工作。如果两个成分能在一个相同的环境了互相替换而不影响整个结构的合语法性,那么我们就可以认为这两个成分属于同一个类别。这个切割和分类工作可以在语言的各个层次上进行,使得切割出的单位越来越大,而且还得反复进行以使分类的结果更加完善,使每一个类别中的成分更加纯一。这个处理语言材料的方法主要是由美国结构主义语言学家们发展出来的。在哈里斯所著的《结构语言学方法》里这个切割和分类方法得倒了非常详尽而严谨的陈述。这个方法

的科学性在于它不受研究者主观的影响而能够得出客观恒一的结果。但是它的不足之处也是很明显的，因为这个方法只以描写一个特定语言中的语言形式及其组合特征为目的。在这以外的内容就无法揭示了。

b）按理论要求测试语言材料。与上面那种方法不同，这种方法不求全面彻底地处理一个语料库里记录下来的所有语言材料，这种方法按照一定的理论论证需要只选择性地处理某些例子，这些例子经常就来自于研究者自己的语言知识。同时，研究者常常为了论证的需要而自由地扩展、变动和创造例子，目的在于测试理论所预见的结果是否成立。如果说在上面那种方法里研究的进程完全由经验材料所驱动，那么在这种研究方法里理论指导着对经验材料的每一步处理。

c）系统处理语言的一个部分。研究语言与研究其他的自然界或社会的对象一样，研究者总要在研究的全面性和研究的深入性之间作出选择。如果你想要尽可能全面地描写一种语言，那么一般来说就不能把描写进行得很深入。对于这样一个两难的处境，现代理论语言学家们大多倾向于首先追求研究的深入性。他们选择语言中的一个部分，对这个部分的各个层次各个方面进行尽可能深入细致的描写和分析，然后给出尽可能明确的规则来系统地统一地说明这个部分的全部结构，包括其音位、句法和语义的结构。例如，生成语法对嵌入性从句的研究就是这样的。一个更突出的例子是蒙塔古语法。这是一个达到了非常高的明确性的形式语法，并且成功地把对语言的句法结构和语义结构的分析置于一个统一的连贯的逻辑体系内处理，但是蒙塔古语法在提出来的时候只分析了英语的量化结构。尽管量化结构只是英语语法中的一个很小的部分，没有哪个语言学家因此而否认蒙塔古语法是一种成熟的语法理论。

d）计算机模拟。现代的形式语法理论要发展的语法是一套规则系统，这套系统能生成出一种语言中所有的合语法的句子但不会生成出任何一句不合语法的句子。为了检测规则系统的成功程度，仅仅靠语言学家的内省是不够的。而且，规则系统的明确性也要求完全摆脱人的主观直觉。这样用计算机来模拟就是一个理想的检测语言材料的方法了。我们可以将规则系统在计算机上运行，让计算机随机地从规

则推导出句子来。如果有些句子无法推导出来,那么这个语法的生成力就是太弱;如果计算机会生成出一些不合语法的句子,那么这个语法的生成力就是太强了。无论是哪一种情况都说明这个语法还不是一个完善的语法,还需要进一步的改进。这样,计算机模拟就起了对理论进行材料检测的作用。

e) 集中处理一个领域里的所有材料。语言学家常常会集中分析按照语言使用的某个条件而划定的某一个领域里的所有的语言材料。例如一个三岁的孩子在某个时期里所说的所有话语,某个公众人物在某个场合所讲的所有的话,等等。与 c)的方法不同,这个处理材料的方法不是以阐明理论为目的而是以客观地揭示语言使用的实际情况为宗旨的。所以这个方法选择材料的标准不是语法中的一个限定部分而是语言使用中的一个范围。因为语言的使用太广泛,每时每刻在社会上流动着海量的话语,所以即使语言学家有客观全面把握语言面貌的雄心,他们也只能选择一个特定领域里的话语作为样本来研究。现代语料库语言学研究大多采取这样一个处理材料的方法。

3. 处理材料的理论工具

在把语言材料收集之后,下一步的工作就是要将语言材料按照具体理论所要求的特定形式表述出来。在这里语言学家们面临着一个选择,他们要决定对材料的抽象和标准化需要进行到什么样的程度,以及需要对材料进行怎样的形式化表征。在这里存在着两个矛盾的要求。一方面,对经验材料的表述越细致,对材料的细节特征保留得越充分,理论的经验性基础就越牢固;另一方面,以经济的形式化了的方法来表述语言材料可以大大有助于提高理论的明确性和论证的严谨性,使我们能集中注意到问题的最本质的地方。这两个要求是互相冲突的,语言学史上也一直有就此而引起的争论。语音学中有所谓的宽式音标和窄式音标之争。生成语法在其句法理论的分析过程中对词类的简要划分曾遭到描写语言学家们的强烈批评,认为他们的那些形式化符号 N, A,V,P 等略去了太多的细节变化。当然,无论我们是属于什么样理论流派,我们都不可能只满足一个要求而完全忽视另一个要求。要进行

成功的语言学研究，语言学家们在表达语言材料时都得设法在这两个要求之间达到一个实际的平衡，既顾及到对经验材料的忠实又具有简洁明了的理论性。

从另一方面来说，语言学家所发展出来的或所选择的语法理论形式也会在相当大的程度上决定了如何对经验材料进行表达和处理。一定的语言理论形式会便于表达和处理某一类的或某一方面的语言材料而难以处理另一类的或另一方面的语言材料。例如，乔姆斯基倡导的生成语法非常适宜于处理具有不同线性结构但又基本同义的句子之间的关系，嵌入从句在生成语法的理论形式中也能得到较好的显示和处理。但相比之下对于像状语这样的成分在生成语法的理论框架里就没有有力的表示和分析工具来处理。近年来这个语法理论的进展及其在理论形式上的变化使它能很明晰地显示名词类成分之间的共指关系。这是乔姆斯基一派的生成语法对语言的语义部分处理得最好的地方，除此以外乔姆斯基的理论形式对语义的其他内容的表示和处理并不是很有效。他的理论里是有一个部分专门表示语义结构的，那就是所谓的逻辑表达式（LF，logic form），但这个逻辑表达式表达的语义内容相当有限。

当代另一个重要的形式语法学派范畴语法在这个方面较之于乔姆斯基语法就具有明显的优越性。具有很严格的数理逻辑基础的范畴语法采用了一套很不同的形式表述系统，在这套表述系统中符号标示的内容离句子的线性结构更远但更忠实于句子的层次结构。这样语言材料在被转写成范畴语法的表达式时它有的内容被强调了有的内容被掩盖了。范畴语法选择这样一个理论形式是有考虑的，因为运用范畴语法的表达形式可以对语言的句法和语义进行统一的形式化处理，每一步句法运算步骤都相对应于一步语义推理步骤。这样范畴语法就特别地为形式语义学家们所喜好，他们能采用范畴语法的形式体系来建立一个包括句法和语义的完整的语法理论。

在乔姆斯基的生成语法启发下发展起来的另一种生成语法"广义的词组结构语法（GPSG）"采用了一套新的形式系统来表示语言结构，其独特之处在于把句子结构的线性次序和层次关系分成两个参数来表示。语言材料转换成 GPSP 的形式语言后其单个成分之间的关系能得

到更加细致的显示，也使许多差别很大的语言材料都能用这相同的形式语言表示出来。比较起乔姆斯基的形式语法来，GPSG 更适宜于处理线性词序不典型的语言材料。

在语言学界对词汇信息在句法组织中的重要性越来越注意的时候，出现了一系列注重表达词汇结合特征的语言理论，例如“中心词主导的词组结构语法（HPSG）”。在这个理论的形式体系中动词对其附属成分的要求被置于中心地位而标示出来。因此，运用这个理论来研究语言时语言材料中这一部分的信息得到突出的表述和优先的处理。这是在早期的生成语法里没有的。在后期的理论中虽然加上了一个所谓次范畴化的组件，但是还是处于一个附属的地位。同样的语言材料，表达在不同的生成语法的形式语言中就会被转换成相当不同的样式，结果是有的内容被强调，有的被掩盖。由此可见从经验材料到理论结论的途径并不是单一的，理论所采用的形式就会深刻地影响到研究者观察经验材料的方法。

参考文献

[1] Chomsky, N., 1957, *Syntactic Structure*, The Hague: Mouton.

[2] ——, 1972, *Language and Mind*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

[3] ——, 1986, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*, New York: Preager.

[4] Kuhn, T., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press.

[5] Robins, R. H., 1997, *A Short History of Linguistics*, Longman.

[6] Saussure, F. de, 1983, *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot.

论语言学在古希腊时代的起源

语言学是一门有着深厚历史度向的科学，现代语言学的源头可以上溯到爱琴海的古希腊文明，语言学的基本框架和概念体系与这个源头有关。

一

古希腊人语言兴趣的起源与古希腊文明的一个特点很有关系。古希腊没有圣经，没有一部包含了终极真理的经典，没有神启的话语。真理必须由人们自己来寻找。在公元前5世纪希腊世界里出现了一个反思自然探究宇宙本质的思想运动。与其他文明里专注于解释圣典的先哲不同，希腊哲人们关心的是获取真理的方法和保证，他们一直在话语中寻找达到真理的途径。

有不少希腊哲学家希望在词与物的关系中找到真理的纽带。巴门尼德学派认为在词与物之间存在着一种必然的联系。这种联系是如此的严格和牢不可破，词可以说是物通过人而发出的自然表达。由于词为物所决定，无物不有词，因此巴门尼德学派申言，不存在的东西既不可被言说也不得人思想。这个理论的逻辑推论导致了一些相当极端的论题。比如说，由于所说的话必定与它所指的事相连的，因此我们不可能说虚假的事，不可能说自相矛盾的事；由于每个词都是与一个事物相连的，所以我们也不能用定义来指称一件事物。这是因为定义是由一组词构成，而一个事物只能对应一个词。从这个观点出发，“马是白的”这个判断是不能成立的，我们只能说像“马是马”这样的同义反复的判断。试比较一下中国名家著名的“白马非马”的论题，我们可以看到古代中国和古希腊曾有过如此相近的思想轨迹。与名家一样，这样的极端论点并不为我们的日常语言和生活经验所证实，所以巴门尼德

学派的这种语言观没法在希腊的思想界得到广泛的支持，他们自己也很快陷入了逻辑矛盾之中。坚持词语是事物的衍生物的克拉底鲁最后只好用手指物而闭口不言了。

要解决这样的矛盾只有一条路，那就是否认在词语和事物之间有必然的联系，就是承认在现实和语言之间有着不容混淆的区别。词语本身是没有对错之别的，对错问题只发生在由词构成的逻各斯即句子中。这就引出了柏拉图的著名论断，认为一个像"提埃坦特坐着"这样的句子，只有通过与一定时空中的事实进行验证才能确定其真理性。语言的真值问题只发生在句子层次，确定真值只有通过与语言外世界的联系。

但是，能依靠外在世界的验证而确定真值的句子数量很有限。如果我们讲的内容正发生在我们面前，我们当然能直接地核对句子的真假。但在这种情况下话语本身就是多余的。当我们所说的内容不在眼前，话语这时有其必要性，但是这时我们也没有了核对句子真假的办法了。更令人困惑的是那些普遍性的论断，如"人都是要死的"，我们怎样才算是验证了它的真值了呢？一旦语言与事物之间的必然联系不存在了，一旦语言的真假问题要靠人在世上的经验来决定了，那么我们只有承认我们是无法判定我们所说的大部分的话语句子内容的真假。这是古希腊人所面对的一个令他们非常焦虑的两难问题。

二

并不是所有的古希腊人都对语言的这个难题感到难堪。古希腊有一个行业里的人很乐意接受这样一个语言观，那就是雄辩术士们。雄辩术是古希腊特有的一门技艺，它产生于古希腊特有的民主制度中。按照这个制度，所有的公民都有对公共事物的发言权，而且，小到邻里争讼大到城邦法纪都得靠说服民众才有定夺。很显然，同样的理由，陈述的话语不同达到的效果也就不同。这样自有聪明人来研究怎样说话才最有可能赢得民众大会的赞同，他们钻研出来的诀窍自然不愁没人来买。我们熟悉的修辞学就这样成了古希腊人必修的一门学业。

智者学派是古典时代最早对人类语言进行哲理性反思的学派，但

我们今天对他们的了解只有在批驳他们的文献里间接地得到。批驳他们的人也确实不少,人们指责他们是怀疑主义、主观主义、相对主义等等,因为他们否定语言具有真实性,认为人们可以用语言同时申言互相矛盾的论题而且这矛盾的两个论题都可以使人信服。智者高尔吉亚对语言作了极其激烈的批评,认为即便我们能知道些关于这个世界的事,也完全不可能用语言把这知识告诉别人。普罗塔哥拉的著名格言"人是万物的尺度"则完全否定了绝对真理的存在,认为一个论题只有对有理由认为它是真的人来说才是真的。尽管智者学派的修辞技法很为人欣赏,但许多希腊思想家无法接受。于是就有人试着为修辞学找到一个可靠的基点。

有两条途径可以避免话语堕入无是无非或亦是亦非的境地。柏拉图开辟的是第一条途径。他在《斐多篇》里规划了他理想中的修辞学,这门修辞学只为真理服务,因为人们只用它来论述真的知识;这门学科的真理性的另一个保证来自于它本身的科学性,因为柏拉图要把修辞学建立在对人的精神和心理的科学上。另一条途径是由高尔吉亚的学生伊索克拉底开辟的。他主张与公众的常识保持一致,认为修辞的有效性在于它是将公众的意见以完美和谐的形式表达出来。这样,为了纠正智者学派无节制的相对主义,柏拉图力图发展真实的修辞,伊索克拉底则主张和谐的美的修辞。他们的目的都是要达到一种无矛盾的境地;柏拉图追求的是与唯一的真理的一致,而伊索克拉底则是想通过与社会公众的意见一致而消除矛盾。

柏拉图和伊索克拉底的这两种方法的目的论都有其深刻的社会思想根源。古希腊社会具有制度性的矛盾式行事的特点。无论是在政治事务中还是在思想领域里,希腊的体制就是让对立的观点立场和理论生成并争斗起来。希腊文化的胜人之处在此,其遭受的困苦扰乱也与此不无关系。对于古希腊的思想家来说,如何从这纷乱的矛盾丛中达到一致,如何在这重重矛盾中发现真理并以此来消除歧见,这是他们所面临的一个重大的挑战。他们把这矛盾的情景看作是与语言的本性密切相关的,是与语言和事物之间没有固定的联系这样一个特点有关的。因此,要破解矛盾就必须从语言入手。这就是古希腊人对语言感兴趣的根源所在。修辞学可以通过雄辩的说服力使人们的意见趋向唯一的

真理,语法学可以使文辞得到正确的形式,而辩证法则助人进行正确的推理。这三门学科大体包括了古典时代语言研究的全部领域,目的都是从语言来解决矛盾,从而能让真理的呈现得到保证。

三

由于对话讨论在古希腊社会生活中的重要性,人们开始对有效的论辩方法感兴趣了,并积累起了一些有效的论辩手段。亚里士多德在这个基础上发展出了辩证法。他在《工具篇》中提出了一套程序性的论辩过程,这个过程可以从任何前提出发而必然地达到一定的结论,并能把论辩对手引导到相反的立场上去。这套方法的结晶就是亚里士多德的三段论。

对亚里士多德来说,辩证法并不是一种科学的方法,因为它并不是专门应用于科学论题的,而是可以用于任何为人们所认可的论题上,事实上任何论题都可以作三段论的前提。亚里士多德是把辩证法置于哲学之外的,在他看来辩证法是一个语言问题。因此在讨论辩证法时,他的注意力集中在对论题的分析上,从中分离出了主语和谓语两个组成部分。这两个概念在后来的语言学研究中所起的巨大作用可以说是亚里士多德所始料不及的。

同样的辩证法,在以后的斯多葛学派中占据着相当不同的知识地位。对斯多葛学派来说,辩证法属于哲学的一部分,并且它的内部有严整的结构次序。斯多葛派的哲学包括逻辑、物理和伦理三部分;逻辑又分成辩证法和修辞学两部分。辩证法本身被定义为"关于真假和非真非假的科学"。这也就是说,辩证法是关于人们得以认识事物的表述的科学。从这个基本定义出发,斯多葛学派的辩证法研究两个方面的问题,一是研究所指,一是研究能指。这样,斯多葛学派的辩证法包括了语言全部以及语言与世界的关系,为后世的语法学奠定了基础。

斯多葛学派对所指的分析当然是与对人的思想内容的分析密切相关的。但是斯多葛学派并不把所指等同与思想内容,思想是非实在的,无实体的,它只是可说出,但还处于未被表达的状态。只有当思想内容与能指即语音相结合时才成为所指,也就是说只有在话语中才存在所

指和能指。我们不能脱离能指来谈所指，反过来也不行。这是斯多葛学派的一个重要思想，后世学者常常会忘记这一点而导致理论上的混乱。

当然，斯多葛学派的语言学理论并不是一成不变的。从他们最初的辩证法的理论体系开始，逐渐发展出对能指和对所指的两个分析方向。其中，中世纪大思想家奥古斯都对符号的重新定义，对辩证法这个学科范围的新的划分起了关键的作用。在斯多葛哲学里，所指和能指是在话语这个层次上才结合起来的，因为在斯多葛学派的哲学家们看来，一个形式只有在思想的层次上才会和一个意义相结合，而思想是表达在话语里的。由于话语的复杂性，所以对符号的分析必定既包括能指也涉及所指。奥古斯都在他著名的论著《论辩证法》里明确地把所指和能指的结合单位也就是符号的基本单位划定为词，由此打破了phone、lexis和logos三者之间的平衡，从而使对能指的研究集中在对词的分析上，词类、词源、词的配合等等逐渐构成了后世语法学主体内容。对所指的分析则集中在话语上，这样辩证法就逐渐地成了一门专门研究意义的学科而不再关注能指的问题。由此开始了西方学术体系的新的分工，辩证法不再是斯多葛派学者所设想的那样是门包罗万象的学问而成为一门专门研究所指的学科，对能指的分析则逐渐地发展成了一门独立的语法学。这就是中世纪以来西方学术的分工。由此而发展起来的语法学对整个西方语言学有着决定性的影响，要理解中世纪以至整个西方的语言学传统，我们有必要知道这个语法学在古典斯多葛学派理论体系里的位置及其以后的发展。而且，不仅在欧洲这个学术分野一直存在，在欧洲传统以外也有它的深远影响。当古希腊文献开始被译成阿拉伯语而为伊斯兰学者所知晓时，阿拉伯学术世界里出现了历时很久的关于语言学和逻辑学的区分的辩论。不少学者认为语法学研究的是"表述"而逻辑学研究的是"意义"。表述是关于形式的，在不同的语言里有不同的形式；意义则是有关思想的，因此超越个别的语言而是普遍的。在保存至今的公元10世纪的一些文献中，我们看到有人表示对语法的轻视，认为语法学家不能不懂逻辑，而逻辑学家则可以不需要语法，因此逻辑学要比语法学高贵。语法学家们则极力为自己的学科辩护，声称逻辑就是除去了阿拉伯语的语法，而语法就是存在于

阿拉伯语中的逻辑。我们看到,即便在语法学家的自辩中,意义和形式的区分也是其基点。今天我们常常能听到有人指责西方语言学只注重语言的形式,或者犯了截然分割意义和形式的错误,其实这是与斯多葛学派的理论体系的结构有关的。

四

斯多葛学派的语言理论对后世的影响有两个渠道。一个是从狄奥尼修斯的《读写技巧》开始的希腊传统;一个是更晚一些的以多讷图斯和普利西安为代表的拉丁传统。被归于狄奥尼修斯名下的《读写技巧》,可以说是西方语言学的开山之作。尽管这本著作成书的确切年代和真正的作者现在还有争议,无可怀疑的是它概括了公元前 2 世纪亚历山大里亚的语法学家的成果;而从公元 5 世纪开始,在君士但丁堡的学者手里就成了语法教育的标准教材。一直到近代,这部著作仍是西方语言学家手中最权威的参考著作。在《读写技巧》中使用的 150 个左右的语法术语(原为希腊语术语,后来经过翻译成为西方各大语言的术语)是西方语言学直到今天还在使用的描写语言的基本术语,由此可见它的巨大影响。

《读写技巧》是亚历山大里亚学派的产物,这个学派的工作都是围绕着亚历山大里亚图书馆进行的,主要就是整理收藏在那里的大量古代文献。上古的文献以抄本和口头传授的方式流布,同一部作品会有许许多多不同的版本同时存在,由于作者都是早已逝去的古人,根本无法像现在那样让作者自己来定出一个标准版本。因此,聚集在亚历山大里亚的那批学者们就只能靠比较分析异文来确定出一个定本。从这种勘校文本的实践中产生了对语言研究的一种纯语文学的取向。《读写技巧》开宗明义将语法定义为关于诗人和散文家所说所作的知识,而语法研究的工作主要是通过正确地读通诗文,清楚地解释诗文的形式和内容,个别地确立词语的词源,然后恰当地评价文本以确定其真伪。从这样的语文学工作中,学者们慢慢地提出了一些关于语言的普遍性规则,他们用以说明语言的本质。这些规则今天被我们归入语言学范围。可以说亚历山大里亚学派的语言学就是在与语文学的共生状

态中产生的。在这种状态中产生的语言学的特点就是对语言的一种静态的和整体的理解。亚历山大里亚学派的学者们完全接受斯多葛学派对语言能指的分析,把语言分析成由 phone,lexis 和 logos 构成的系统。这三个单位并不是从小到大层层构作起来的,而是对同一个语言能指根据其不同的特性所作的分析。我们可以想象,这种分析是与文献专家们面对一篇文本试着进行不同角度的分析的实践完全合拍的。在这个基础上产生的语言学理论必然具有一种整体而抽象的特色。

从哲学根源来说,公元 1 世纪以后发展起来的拉丁语法与亚历山大里亚学派的语法理论都是承继了斯多葛学派的基本语言理论。亚历山大里亚学派的语言学思想是图书馆里的那些研究古抄本的语文学家们发展出来的,而随后的拉丁语法学则是教书的语言老师们的创造。由于语言实践的不同,思辨的目的不同,使从中产生的理论的面貌也有很大的不同。例如,多讷图斯的拉丁语法是由三个部分组成,前两部分论述字母、音节和词,第三部分则专门论述语言使用中的错误。而在《读写技巧》中却没有这样的专门章节。显然,这与拉丁语法的用途有密切关系。作为教学语法,学生在使用语言中会犯的语言错误当然是要重点研究的。而对于整理文献的语文学家来说,这并不是一个需要处理的问题。不仅如此,由于实践任务的不同,理论的基本构成也会有很大的不同。亚历山大里亚的学者把语言分析成 phone、lexis 和 logos 这样三种单元,拉丁语法学家提出的分析层次是字母-音节-词-句子,每一个下一层的单位是构成上一层单位的部件。这种与亚历山大里亚学派的分析迥然不同的分析方法是直接由拉丁语法学者的实际工作导致的。他们的工作是教拉丁语,教人语言当然是要把语言分解开来,使学生从字母到词再到句子一步一步地掌握语言。从这样的教学实践里就很自然地产生了将语言层层分割的语言分析方法。

西方语言学历史的发展尽管是以狄奥尼修斯的《读写技巧》为其奠基石的,但后世的语法学说在分析方法上是继承了拉丁语法的路径而非亚历山大里亚的语文学取向。这恐怕与拉丁语言教学在欧洲大陆的广泛推行具有相当大的关系。语文学的文献整理工作尽管一直有其重要地位,毕竟只是象牙塔中少数专家的事。拉丁语对中世纪欧洲人来说是一种外语,与他们从小说的母语有很大的不同。从这个意义上

来说，西方语言学的建成是来自外语教学的实践；而在中国，尽管经典文言与人们的口语有不小的差异，毕竟那不是两种语言，中国传统的小学虽然重要，小学著作也都有教科书的功能，但其语文学的色彩要大大超过其语文教学的实用性的，因此中国古代的语文教育并没有能引发出对语言结构的更高层次的思考。中国古代占主导地位的语言实践是与亚历山大里亚的学者们所从事的工作相仿的整理文献的语文学工作。由于西方的语法学的源头是语言教学，从中产生的概念体系在以语文学实践为主体的中国难以找到回应，这使得西方的语法学在中国一直生不了根，或者被认为毫无用处，或者被认为不合中文的现实。而在中国自己的传统中，又没能产生出一个根植于自己的语文学实践的完整的语法理论来。尽管汉代以来中国整理古文献的语文学实践持续不断并成果非常丰富，但是与亚历山大里亚的学者不一样，中国古代的语文学家们没有形成像古希腊斯多葛派哲学那样的对语言的系统的哲学思辨传统，从而无法引导他们作进一步的理论建构。这就造成了一个相当尴尬的局面：我们从西方引入的语言学理论与我们自己的语言实践是脱节的。近代以来中国语言学的发展举步维艰的一个重要原因恐怕也就在于此了。

谈谈语言学理论的解释力

0. 索绪尔在《普通语言学教程》中对语言学的科学地位的反思大大地提高了语言学家们的理论自觉性。自索绪尔以来,西方主要的语言学理论家们在建立自己的理论体系时都会专门论述一下自己所主张的语言科学的基本定义。这就使得20世纪以来的现代语言学具有非常鲜明的理论思辨的特色,尽管经验材料仍是语言学理论得以验证的基础。然而,如果说以经验材料为基础的语言学在其准备材料阶段就有一定的理论观念在起指导作用,那么人们会问:这理论观念又是从哪儿来的呢?是些什么样的因素规定了理论观念的内容及其形式?

1. 理论的创立是为了一定的目的的。目的的不同会导致不同的理论的产生。毋庸置疑,所有的语言学家在提出自己的语言学理论时都有一定的理论目的的。由于目的的不同他们最终创立的理论会有很大的不同。我们知道20世纪语言学里曾经流行转换分析方法,转换分析是随着乔姆斯基的生成语法而风行一时的,但转换方法的创始人是乔姆斯基的老师海里斯。从表面上来看,海里斯提出的句法转换和乔姆斯基的生成转换语法里的转换属于同一个概念,但实际上由于这师生两位语言学家的理论目的不一样,他们各自理论里的转换概念实质上是不同的。海里斯的转换概念不是从某个理论前提里推导出来的,也不是源于某种理论必然性,他提出的转换是一种为完成实际的语言分析任务而采用的阐述性的步骤。他所在的宾夕法尼亚大学当时规划了一个话语分析项目,要以信息内容为基础来系统地描写文本的特征,目的是实现自动化的文件存储和提取。海里斯着手这个项目时试图仍然采用他的那个切分和分类的方法。要对整个文本运用这个方法,这首先就需要大大减低文本的句子的多样性和不规则性。他想出的办法就是转换:把具有一定的共同特点的不同句子看作是由转换关系连接起来的同类的句子。在进一步发展转换概念的过程中海里斯赋予了这

个概念一定的理论内涵，并且设法把转换定义为一个理论程序。但是我们在海里斯关于转换的论述中依然可以清楚地看到，这是一个为了实用目的而构思出来的实际语言描写服务的概念。海里斯就转换所做的整个工作都是以分析英语语法和描写英语文本为目的的，他并没有由此而进一步谈论人类语言的普遍性特征或语言理论普遍性形式的问题。

作为海里斯的学生，乔姆斯基熟悉海里斯的思想，在进行他的理论创新时他很自然地从他的老师那里汲取灵感。转换是一个突出的例子，现代语言学史家们都乐于引用这个例子，以此说明了海里斯与乔姆斯基之间的思想关系。但是，如果我们深入分析和比较一下海里斯理论里的转换和乔姆斯基理论里的转换，我们会清楚地看到，由于两人的理论目的不一样，他们各自理论中的转换实际上有着很大的不同。最大的不同在于，乔姆斯基采用转换概念是出于理论上的需要，而海里斯的转换概念来自于实际工作的需要。乔姆斯基是在发展他的基于公理系统模式的短语语法时引入转换概念的。转换规则的采用直接与形式语言的生成力的强弱有关，所以转换规则的存在与否的讨论涉及什么样的语法形式最适合自然语言的理论争论。因此，在生成语法的范围里转换这个概念从一开始就有非常明确和重大的理论地位。转换这个概念的实际含义在乔姆斯基的理论里和在海里斯的理论里也是不大一样的。对海里斯来说，转换指的是两组句子之间的一种关系；而对乔姆斯基来说，转换指的是带标记的树型结构之间的关系。海里斯的转换存在于语言中的一组有限的特征明确的核心句子和非核心句子之间；乔姆斯基的转化则存在于句子的深层结构和表层结构之间，至少他的早期理论是这样定义的。规定海里斯的转换的是一系列句子形式上的特征，而乔姆斯基的转换为一系列相当抽象的移动条件所限制。今天的乔姆斯基语法中的转换以高度简洁的“移动 α”的理论形式出现，这样的发展在海里斯理论的框架里是不可能的。从转换这个例子我们可以清楚地看到，目的的不同会使最后产生的理论的面貌很不相同。

2. 语言学史上的大部分语言学家们常常不明确地表述出自己理论的目的，在这方面乔姆斯基可以说是与他的前辈很不一样。乔姆斯基是位思想深刻和又自觉的理论家，他提出的关于语言学理论的终极

目标的说法影响非常深远，导致了语言学界对理论目的的深入讨论。乔姆斯基把语言学的目的划分为三个层次，首先是要做到对语言现象的恰当分类；其次是要做到对语言现象的正确描写；最后要做到对语言的解释。一种语法理论如果只能做到第一步，这只能算是一种成功相当有限的理论；能做到第二步的语法理论也还是不能被称为是一种完美的理论。只有能为我们提供对语言结构的解释的理论才是值得语言学研究追求的目的。这样，解释被乔姆斯基看作是语言学理论的最终和最高目标。乔姆斯基此说一出，得到了绝大多数的语言学家的认同。理论就应该具有对语言现象的充分解释力。

解释如此重要，那么，什么是解释呢？解释是一个人们常用的概念，所以它的含义也是多样的。当人们说 A 能解释 B 时，通常有这样几种意思，首先是指 A 和 B 之间有直接的因果关系。也就是说 A 导致 B 的出现。这是人们在讲"解释"时最常见的意义。但是在语言学里这种意义的解释不很常见。语言学理论里不大有能直接导致某种语言事实产生的东西。另外一种意义的解释指的是我们在某种熟悉的东西和陌生的东西之间建立了一种平行关系。如果说我们能证明，对我们来说还大体未知 B 具有 A 相似的结构或相近的功能，我们又是相当熟悉 A，那么人们会说 A 能解释 B。这是"解释"这个概念的一个很常见的用法。然而，这种意义上的解释实际上不是真正的解释。因为熟悉是个主观的心理效果，而且平行关系也很可能只是一种不可靠的比喻关系。

科学上常用的"解释"的概念一般指的是这样一种情况：科学家在其所确定的材料之间建立了一套逻辑上自洽的具有完整结构的联系，A 在这个结构中能得到一个恰当的位置，这个位置使它与其他的与理论相关的材料之间具有恰当的联系。做到了这一步以后我们就可以说 A 在理论中得到了解释。

3. 乔姆斯基自己对语言学理论的解释性功能有独特的理解。在他看来理论并不是与经验材料直接有关的，理论的解释性功能在于它能提供一个评估性程序，对各种在描写能力上同值的语法进行评估，从中选出最佳的语法来。因为语法本身已是关于语言的理论了，解释性的理论就是一种关于理论的理论了。这种理论的理论的依据是什么

呢？那就是乔姆斯基所最关注的语言习得问题。语言能够被儿童在相当短的时间里，在几乎没有人教的情况下，仅仅根据他随机听到的非常不充足的语言例证就能掌握好自己的母语，这是语言学理论应该说明的一个中心问题。如果说语言学要描写的是人头脑里的语言能力，儿童习得的这种语言能力就是一部语言学家必须发现的语法。从逻辑上来说我们能找到许多种形式上不同但在描写功能上相同的语法。也就是说如果我们仅仅从描写功能上来评判，我们并没有什么根据来选择某一种语法而摈弃其他的语法。但是如果我们考虑到语言的习得问题，我们就能有一个可靠的评判标准。我们可以以语言习得的可行性来作为评判语法的标准。如果一种语法能完好地描写语言，但是它的形式却是一个幼儿所无法掌握的，那么这种语法显然是一种不现实的语法。相反，如果一种语法能很好地体现儿童学习语言的过程，特别是其构成形式符合儿童学习语言的条件，那么这种语法可以被评判为具有科学的可信度。乔姆斯基后来更进一步将语言科学理论的形成过程说成是与儿童习得语言的过程大体相似。一个正确的语言学理论实际上就是一个能说明儿童语言习得过程的理论。乔姆斯基的这个关于语言理论的解释力的判断有其独特的理论根据。这与他把语言学理论看作是认知心理学的一部分的观点在逻辑上是一致的。乔姆斯基又说他主张的语言学理论是一种自然主义的理论，也就是说是一种以尽力符合和说明自然过程为目的的理论。他要说明的自然过程主要就是儿童语言习得的过程。这样，他对理论的解释力的定义是以是否符合儿童语言习得为评判标准的。

根据乔姆斯基的观点，儿童经过语言习得之后所掌握的语法就是一个关于自己母语的理论，所以乔姆斯基的语言学理论是一种关于理论的理论。这就也决定了乔姆斯基的语言学理论必定是注重于理论的形式特点。因此他的理论目标是要说明人们的语言知识，即人们头脑中内在的那套语言理论应该具有什么样的形式规定。从这个理论前提出发，无怪乎乔姆斯基的语言学理论是以语言的形式结构为核心，其关注的中心是说话者具有的抽象的语法知识。但是问题是人们的语言学知识是必须在实际交际中使用的，也就是说人们的语言在实际中是要受到一系列生理物理条件的制约并且为相当严格的社会习惯所指导。

乔姆斯基的理论对这一些条件毫无说明,这些条件并不是他想要他的理论来解释的问题。可是,这个对理论的解释力的定义并不为所有的语言学家所接受。对更注意语言的语用条件的研究者来说,恰恰是这些语言使用的社会性条件才是有关语言的真正需要解释的问题。显然,由于对理论的解释任务的不同看法,最终发展出来的语言学理论也就非常的不同。语用学家提出的理论中形式结构的重要性被大大地淡化了。意义的构作和语言形式的使用规则成了理论的中心内容。对语用学家来说,能完善地说明这些问题的语言学理论才是具有高度解释力的理论。

4. 关于语言的解释力问题还有一种判断的方法。人类语言是以非常繁多的个体形式出现在研究者面前的。语言学家长期以来所做的研究工作都是针对个别语言的。也就是说语言学家提出的语法规则一般都是关于个别语言的。如果我们能从林林总总的语法规则中确立一套语言理论,它的应用范围能包括所有的人类语言,那么我们也可以说这个语言理论具有解释力,因为它具有普遍性。在语言学以外的其他科学里人们常常也是这样看理论的解释力的。能说明更多现象的理论就是有更大的解释力的理论。出于这样一种观念,许多语言学家都致力于寻找语言的普遍性特征。乔姆斯基期望建立普遍语法,也是由于这个信念。

语言的普遍性特征可分为两类:形式性的普遍性特征和实质性的普遍性特征。形式的普遍性特征规定了任何可能的人类语言所必定具有的形式,而实质性的普遍性特征则揭示了人类语言体系的实际内容。对于这两种普遍性特征的探索都已有了令人瞩目的进展。

语言形式的普遍性特征关系到语言体系的构成形式,它应是反映了所有的人类语言的结构形式的特点。实际上语言学家认可的这些特征是与语言学家所采用的描写语言的基本手段相联系的。语言学家在描写语言时必定要使用一系列的结构性概念,他们运用这些概念来描写所有的语言,因此这些概念必定是被认为具有普遍性。比如说布龙菲尔德在他的那篇著名的关于语言学方法的论文《关于语言科学的一组公设》提出的那一系列基本定义,如语素,词,音位,句子,结构意义,形式类等等,表达的都是具有普遍性的语言的形式特征。所有的人类

语言都应具有这些构成部分；反过来说，在布龙菲尔德看来他提出的这些形式概念可以用于对任何语言的分析。同样，在音位学领域里雅可布逊提出的表现为矩阵的区别性特征也是一种具有普遍意义的形式，人类语言的所有语音形式都可以以此来表达，因此可以说它体现了人类语言的语音形式特征。在乔姆斯基的理论体系里，α 移位被认为是所有的人类语言都有的一种形式特征。从我们熟悉的这些语言形式的普遍性特征的例子可以看出，所谓的普遍性特征并不是些中性的纯经验性的东西，它们的内容和定义是与一定的理论密切相连的。它们的构成反映了语言学家描写和分析语言的独特方法。语言学家所提出的形式性特征并不是些完全抽象的理论概念，它们是需要在经验事实中得到验证，并且还会随着理论的进展而变化。比如，从乔姆斯基创立他的生成语法理论开始，句子是由表层结构和深层结构构成这个论断始终是作为人类语言形式的一个基本的普遍性特征而居于乔姆斯基理论的中心。它的的影响也远远超出了生成语法的主流学说。可是随着乔姆斯基理论的发展，深层结构的存在最终还是被否定了，它当然也不再被看作是人类语言的一个普遍性特征了。结构主义语言学的巨大成就使得结构主义描写语言学的一系列形式概念例如音位、语素等广泛传播，被大多数的语言学家所接受。但这并不意味着这些概念肯定就反映了人类语言的普遍的形式特征。至今语言学家们对于句子是不是语言的基本单位这一点还远远没有取得一致意见，这就很能表明在什么是人类语言形式的普遍性特征上理论还有大量的工作要做。随着语言学理论范式的转换和对人类语言形式的认识的扩展，语言学家用来描写语言的形式概念还会变化。这样新出的不同理论还会提出新的人类语言形式的普遍性特征或赋予传统的特征概念以新的定义。

5. 如果说任何一种语言学理论，只要它不是以某种个别的语言为唯一的对象的，它就必然要具备一套在理论上能运用到所有的人类语言的形式性特征概念，比如“词，句子，谓语”等等。但是语言的实质性的普遍性特征就不是所有的语言学理论都涉及的。一般来说对语言实质结构内容的普遍性特征的经验检测也要更直接而有力。这导致了在至今为止的语言学理论中提出的实质性的普遍性特征为数并不多。曾

有语言学家断言人类语言的多样性是无止境的,但从根本上来说人类语言的构成材料至少要受人的生理条件制约的。例如语言的语音构成必然为人的发音和听音能力的限制而只可能是在一个有限的语音集合范围里变化。同样的,受人的感知和认知能力的限制,人类语言的句子表达的意义和语言词汇的意义结构也是有一定的限制的。近年来认知语言学的研究充分地说明了这一点。但是尽管对于这种对语言的实质性构成的限制的存在人们是不再有疑问了,我们对这个问题的了解还是相当不够的。语音学的高度发展给出了音位学的边际条件,使我们明白人类语言的音位必须符合哪些条件,这也就是说必须有哪些共同的特征。但是在语言学的其他领域中我们还没有达到这种境地。比如说有关语义学的边际条件现在就还完全不清楚,因为它涉及太多的复杂因数。对这些因数的探索是当前语言学发展的一个大潮流。很显然,弄清语言的构成性条件对我们最终能解释人类语言为何有我们知道的样子是至关重要的。从语音到意义结构的这些限定性条件划出的正是人类语言共有的一套实质性特征。或许正是因为有了这样一套共同的特征所以任何人类语言对所有的人来说都是可学习的。也可能是因为这套特征为所有语言所共享,所以语言之间的移译才成为可能。

当然,当我们说人类语言具有一套共同的普遍性特征时,我们并不是说所有的语言都是由相同的材料构成的。这显然是不符合事实的。对语言材料的广泛观察使许多语言学家意识到,每种语言具有的是可能的特征的一个子集合。语言和语言之间则会有相交的部分,所以语言会有相似的情况,例如许多语言都有鼻音,都有清浊音的对立,都有名词和动词的区别,等等。这些特征可以看作是人类语言实质性的普遍性特征。对这类普遍性特征的研究的最有意义的成果来自于对它们的相关性联系的揭示。美国语言学家格林伯戈和他的同事发现,人类语言的句法结构表现出很有规律的相关性。如果在一种语言中存在着动词+宾语的词序,那么一般来说就同时存在着介词+介词宾语,情态动词+主要动词,限定词+名词的词序。相反,如果动宾结构的词序为宾语+动词,则相应会出现介词宾语+介词,主要动词+情态动词,名词+限定词的词序。不仅在句法领域我们可以观察到这种相关性,在语言的其他体系中也能发现类似的关联性。比如在语音体系中就有这

样的规律：如果在一种语言存在着浊塞音，那么在这种语言中同时也会存在清塞音。

如何看待格林伯戈及其同道所揭示出来的这种语言的相关性是一个有争议的问题。不少语言学家觉得这种相关性还是一种语言表层的现象，还需要寻找对它的进一步的解释。这或许是对的。但是，就这种相关性能说明一大批不同的人类语言的结构这一点来说，它还是可以说具备了相当的解释力的。因为在这种相关性具有相当的确定性时，它是可以对语言的结构作预测的，而预测是理论的解释力的一种主要表现。

6. 自从乔姆斯基提出语言学的解释目标以来语言学家们为发展出有解释力的语言学理论作了大量努力。但尽管乔姆斯基的理论影响很大，还是有许多语言学家并不把儿童语言习得当作语言学所要解释的唯一的或最主要的问题。他们对理论的解释力有不同的看法。有不少语言学家为乔姆斯基早年提出的语言学规律应该具有明确性的观点所吸引，并把乔姆斯基早期的形式语言工作作为榜样。他们以巨大的精力来从事语言学理论的形式化工作，提出了不少建立在各种不同的数理逻辑基础上的形式语言体系。在这些语言学家看来，如果我们能找到一种形式语言，它能推导出的句式包括了所描写的自然语言中的所有合乎语法的句子而且它只推导出这种语言中的合乎语法的句子，那么我们就可以说我们成功地建立起了这种语言的语法并解释了这种语言。

从上个世纪 60 年代以来对形式语法的研究有了非常巨大的进展，关于上下文自由类型的形式语法还是上下文敏感类型的形式语法更适合自然语言的争论在生成语法和数理语言学界里一直进行得非常热烈。不仅以常用的逻辑符号式为主要工具的形式语言受到语言学家重视，其他许多的形式工具如表示特征集合的矩阵式，表示层次构造的树形图和带标志的括号阵等等都被认为是能反映语言本质。它们的形式特点也一直得到相当深入的探讨。这种对形式语言的重视是从对句法理论的研究开始的，现在发展到了语义研究的领域里。许多形式语义学家不仅把形式语言当作可以对语义进行细微而明确分析的工具，他们还认为如果我们能发展出一个对语义结构进行明确表示的形式语言

体系,我们也就解释了语义现象。

对形式语言的这种期望是不切实际的。形式语言只是一种规范符号串的构成方式的理论,它本身是不带任何意义解释的(这与逻辑语言不同,逻辑语言从一开始就是同时具有一个形式语法和一个语义解释的)。也就是说我们可以赋予一种形式语言多种不同的意义解释,因为真正的形式语言的起始定义是不和任何特定的解释相关的。形式语言以及根据形式语言写成的语法并不能被看作是对语言的解释,也不能被看作是对语言的再构造。这是因为语言的本质是语音形式与语义的结合,不能表述意义和形式之间的特定关系的理论不可能真正具备对语言本质的解释力。除非我们认为在自然语言中只有句法形式是真正重要的,否则我们不能把一种纯形式语法当作就是对自然语言的解释。最好的形式语法所表述的也只是自然语言的形式层面,这离对自然语言的充分解释还相差很多。

不同的语言学家对语言学理论的目的和理论的解释功能有着不同的理解,这直接导致了相当不同的理论取向的产生。这种取向当然会深刻地影响语言学家们对语言的全部研究工作,包括对经验材料的选择和处理。这样,尽管基本上所有的语言学家都认为他们从事的语言学是一门经验科学,他们最终发展出来的语言学理论就不可避免地具有非常大的差别。因此,深入地理解语言学们对理论的解释力的看法会有助于我们把握当代语言学理论的发展脉络。

参考文献

[1] Chomsky, N., 1964, "Current Issues in Linguistic Theory", in *The Structure of Language*, ed. by J. Fodor and J. Katz, New Jersey: Prentice-Hall.

[2] Greenberg, J., 1966, "Some universals of grammar with particular reference to the order of meaningful elements", in *Universals of Language*, ed. by J. Greenberg, Cambridge MA: MIT Press.

[3] Harris, Z., 1957, "Cooccurrence and transformation in linguistic structure", *Language*, 22: 161-83.

[4] Saussure, F. de, 1984, *Cours de la Linguistique général*, Paris: Payot.

试论文字与语言学发展的关系

语言学是人们对语言现象的理性思考，在人类的各大文明体系中都有自己的语言学传统。但是我们看到，仅仅面对语言并不就能产生语言学思想。语言学思想的萌芽需要一个技术条件。我们纵观各个文明中语言学思想的产生，可以发现这样一个现象：已知的语言学传统都是起源于文字发明之后。文字显然是构成了人类对语言进行自觉性思考的一个先决条件。

在没有文字的文明中，也有可能存在着对语言的一些元语言性的把握。比如说人们会使用一些所谓的元语言词汇，如“说”、“讲”、“回答”等等；会有关于语言起源的神话；会有联系语言和人的身份特征的种种做法。但是，这些无文字的文明里关于语言的想法和做法尽管有时可以达到非常复杂的水平，却从来没有能发展出一套对语言的系统性的知识。非洲的多贡人的语言里有非常丰富的关于语言的解释。他们有专门的词来区分语音、非语音的人声以及一般的声响。他们认为人的语言是一种组合物，必得要从血和唾液里得到水，从肺里得到气，从心里得到火，从头脑里得到意义，然后才能成为语言。语言的水要在肝里得到震荡，然后才能经过特定的渠道达到听话人那儿。到了听话人那里，语言要通过耳膜，来到喉头，再重新冷凝成水。这是多贡人对语言构成的分析。他们还有对不同语言的分类。他们知道日常语言和文学语言的不同。在多贡人看来文学语言是一种含油多的语言。他们关于语言起源的神话考虑到了世上语言的多样性。他们相信人类的先祖从神那里得到了 12 种语言，12 这个数表示的就是所有的种类。多贡人对语言的解释可以说是相当的全面和深入。他们注意到了人类语言的方方面面，对语言的各个特征都有解说。但是，多贡人关于语言的思想并不能构成一种语言学科学思想的基础，因为他们把语言看作是一种完全物质性的东西。他们在用“水”、“气”等观念来描写语言的构

成时，并不是以象征性概念来解释实质性事物。在他们的观念世界里，象征的就是实质的，实质的就是象征的。因此他们关于语言的解说并不能构成来自一种意识体系对另一种客观体系的解释，他们的解释是与现实完全脱离的，从根本上来说是无法也不会为现实所证实的。因此从他们关于语言的理解出发，不可能发展出一套新的关于语言的实践和语言技术。多贡人的语言思想是一个突出的例子，在无文字的文明里产生的关于语言的观念一般都有和多贡人的观念相似的特点。对语言的好奇和对语言的重要性的认识会导致许多想法的产生，但这些想法都无法成为真正的语言学思想的源头。

文字的产生从根本上改变了人与语言的关系。文字的出现实际上是一个语言客体化的过程，是一个在元语言的层次上表现语言的过程。文字的发明使得人类社会里第一次出现了纯为语言的专门技术，出现了专门处理语言的职业，出现了以语言为主要内容的教育活动。语言也因此而从人的一种自然拥有的能力变为一个需要解决的知识问题。

文字的产生本身就包含了对语言结构的一种出色的把握。由于社会生活的需要，人们会产生用刻画在永久性载体上的一定的记号来帮助记忆的想法，这恐怕是任何时候任何地方的人群中都会发生的。但是从记号到文字，人的语言知识需要作出一个巨大的飞跃。在所有的人类文明中只有少数几种文明发展出了文字体系。中国的汉字起源相当的早，但是我们现在所知道的最早的汉字形式甲骨文已是一种很成熟的文字形式了。汉字的初始起源及其最早期的演化过程至今还是一个谜。近年来，在各地的考古发现中，人们注意到了刻在早期陶器和玉器上的记号。累计至今发现的记号已有不少。专家们大多认为这些记号是文字的雏形。从时间上来说，出现在中国的这些记号的年代不比在世界上其他地方发现的早期文字更晚。但是，我们对这些记号了解实在太少，现在的所有解说都只是猜测。我们并没有任何证据表明这些记号只是些记事的备忘记号还是一种能记录语言的文字。更主要的是我们在这些记号和成熟的甲骨文之间还看不到任何可靠的联系，可以证明甲骨文的确是从这些记号演化而来。饶宗颐先生比较中国的出土材料与西亚中东的早期文字形态，认为中国大地上的这些陶符倒很可能与西亚的闪族字母有渊源关系，后起的甲骨文则可能来自于另一

个符号系统。总之，现在还不是对汉字的起源下结论的时候。

国际学术界现在一般认为美索不达米亚的苏美尔文明是最早发展出文字系统的一个文明。在现在的伊拉克南部曾发现了一大批刻有符号的泥版。这些泥版属于距今约 5 000 余年的苏美尔的埃雷克(阿卡德语称为乌卢克)城。埃雷克是当时的一个主要都市。很显然，文字的起源是与管理那个大都市的行政统计工作有关的。考古学家们看到许多古老的算筹，有些算筹被装在泥封套里。这些泥封套的外面常常有记号，表示内里装的是什么算筹。后来人们不再在封套里放算筹了，就靠封套上的记号来记录。逐渐地，这些刻有记号的封套就成了专门用来记事的泥版。当然，苏美尔人并不是一下子就确定下了他们的文字系统，考古学家们注意到了几套不同的记号系统的存在，最后才有一套记号被广泛接受而逐步发展成真正的文字。

在文字的形成过程中，记号并不是一下子就完全地具有文字的功能。最初的记号非常简略，只是用来帮助记忆，只有最必须的内容表现出来。使用这些记号的人都是对内容已有了解，可以以自己的知识来补足记号里没有表现的东西。因此这些记号常常是无法理解的，它们有点像文章的关键词表，而不是文章本身。可是这些记号已经不再是简单的记号而是文字的雏形，因为已有一套严格的书写规则规范着这些记号的形式。这些记号都是以相同的形态出现，都顺着一定的方向书写，都刻写在泥版上画出的匀称的小格子里。不光如此，刻有记号的泥版也具有一定的形状，并按照一定的规律排放，现代的考古学家可以按照这些规律来恢复原来的泥版次序。这说明在苏美尔出现的这个记号系统已是一种非常专门化的书写系统，也就是说是一种文字系统。按照这种文字系统的形状，人们把它称作楔形文字，是至今已知的最古老的文字。

作为一种文字，楔形文字在发展中逐步地从纯表意向表音化演变。由于我们拥有相当丰富的材料，考古学家和语言学家们能够勾画出楔形文字演化的大致进程。最初的表意的图画性记号慢慢地变得难以辨认并被分割成不同的部分。这种形态的简化和变化本身不是一种抽象，但它可为抽象提供工具。随后，一些符号不仅被用来记录本身的词，而且被用来记录同音词。例如，GI = [gi]原是表示“芦苇”，后来又

被用以表示同音的“回来”[gi],TI=[ti]原来表示“箭”,又被用来记录另一个同音词“生命”[ti]。这种同音借用是走向表音文字的重大步伐。也是从图像性记号到真正文字的关键一步,因为非如此记号没法从能表示整个句子意义的象征符号进化到分析性的记录单个语言符号的文字。

楔形文字进化的另一个标志是这些记号慢慢地有了自己的名称。它们不仅在其构成的书面语言里表示特定的发音或意义,它们还被人以特定的名称来指称。这说明文字已经成为了一种独立的客体,可以成为人们有意识的思考、观察和操纵的对象。这样,这些记号不再只是些辅助性的记忆手段,它们成了文化生活的一个重要的组成部分,并因此而具有了在社会文化生活中起越来越重要作用的巨大潜能。

楔形文字在苏美尔文明中的重要性日益增大,这导致了一种新的社会职业的产生,从事这种职业的人以一种纯语言技能为谋生手段。这就是书记员的职业。专职书记员的出现表明文字已经发展到了非常高的程度,已经成为当时的高新技术,要有专门的技术人员来提供这项服务。在苏美尔语里“书记员”的意思就是“在泥版上写字的人”。这样,从在泥版上做一些防止遗忘的记号开始,到专门书写的职业的产生,苏美尔人完成了发明文字的伟大历程。

从保存到现在的苏美尔楔形文字文献来看,当时人们使用文字制作了大量的词表。似乎文字是主要用来保存语言文字知识。最古老的词表大多是列出以某个专题为中心的词汇,如关于牛的词汇,关于鱼的词汇,关于木制品的词汇,关于金属品的词汇等等。这些词汇以词首为序排列,与现代词典的排列原则相同。估计这些词表的用途是作学校的教材,用于向下一代传授语言文字技能。

对于语言学史来说更有意思的是当时出现的有关语言的词表,或者说语法词表。这些词表出现的时代要稍晚一些,显然是以一个已发展到一定水平的语法传统为基础的。在有一类词表中列出各类副词的所有变化,或人称的所有变化。人称词的出现都是以固定的“我们—你们—他们”的次序或“我—你—我们—你们—他们—他”的次序出现。这说明已经有了确定的语法表达传统。成分更复杂结构更严密的是动词变位表,大约出现在公元前 18 到公元前 17 世纪。比如动词

"去"的变位表有 104 条之多,列出了这个动词的祈使式、现在式、过去式等形式,这些动词加前缀及中缀的形式和不加的形式,所有这些形式的复数式和单数式等等。变位表里的这些动词形式都是以非常严整的方法组织排列起来,显示了当时已有的坚实的语法知识。

还有一类语法词表更有意思。在这类词表中列出了具有一定语法作用的语素,同时标示出每个词素的应用环境。这儿我们可以看到当时的语言学者所运用的一系列专门的语法术语,例如以"上"(anta)、"中"(muruta)、"下"(kita)来表示音节在词语中处于首位、中位或尾位。以"实"(riqu)、"虚"(malu)来表示词符中含有或没有辅音。这类词表的存在表明美索不达米亚的学者们已拥有了一套描写语言的术语。这些术语不仅只是被用来描写语言现象,在它们的背后还隐含着一定的语法概念,包含着对语言结构的一定看法。

文字的产生和应用给语言学思想的萌芽和语言分析技术的出现创造了条件。但是,这个条件还要在一定的语言材料的刺激下才会产生结果。这种必需的语言材料就是异质语言。文字的产生使得异质语言的差异性以一种不容回避的方式呈现在人们的面前,使人们不能不去寻找分析和理解语言的途径。当人们有了文字以后,人们就会用文字来记录他们认为是具有永恒性的文本。随着时间的流逝和语言的变迁,到了后世,这些文本自然地变得和时行的语言不一致。这种不一致使得专门的语言工作成为必要,由此而导致了最初的语言学思想和语言分析方法的产生。美索不达米亚的语言学思想正是这样产生。

最初出现的文字是用来记录苏美尔语的。在苏美尔语被阿卡德语取代以后,苏美尔语及其所记录的文化遗产仍然享有着无可比拟的尊崇地位,由此而产生了学习和掌握苏美尔语的需要。我们今天看到的大量的词表大多是苏美尔语和阿卡德语的双语对照表。这就是说学习古老的已死亡的苏美尔语的需要导致了最初的元语言工作的出现,这种工作引发了最初的对语言的系统分析。这种工作甚至还反过来促进了文字本身的发展。阿卡德语是一种与苏美尔语差别很大的语言,它是闪族语的一种。当讲阿卡德语的人们试图用苏美尔人的楔形文字来记录他们的语言时,由于语言的差异,他们越来越依赖文字来表音而逐步地减低了楔形文字中表意的作用,相应地也对文字作了必要的改进。

这种改进使苏美尔的文字逐渐地向表音化发展。

今天在世界使用得最为普遍的表音文字系统是罗马字母表。这个字母表是希腊字母表的一个变体，而希腊字母表通过它的直接来源腓尼基字母表又与美索不达米亚的文字的源头相连。今天我们在日常生活中习以为常的字母表实际上是一个非常了不起的语音分析工作的结果，这个工作是许多世纪里许许多多无名的发明家的智慧累积而成的。虽然希腊人没有发明字母表，但是经过他们改进的字母表是最完整的字母表，因为与希腊人借鉴的腓尼基字母表不同，希腊字母表能够表示元音。虽然除了神话以外，没有任何关于创制字母表的讨论的文献留下来，尽管当时肯定会有基于不同的分析方法的不同的解决方案。但在保存至今的一些书写材料中，我们可以看出创制字母表的过程中有过从不懂音位分析到懂得音位分析的变化。有的早期的碑文中处于后元音之后的/k/有个专门的字母，到了古典的希腊字母表中无论/k/的发音部位因前面的音而有什么变化，所有的/k/的同位音都以同一个 k 字母来表示。当然创制字母表的人的音位学知识完全是经验性的和不自觉的，并没有 20 世纪的音位学家们的那种理论根据。但是，不可否认的是字母表代表了历史上对语言的一次成功的语音分析。

用文字记录语言以后能够使语言超越时空而传给异乡人和后代，这使人们有可能非常明确地察觉到语言的不同，从而触发对语言进行研究的兴趣。记录下来的异质语言对语言学产生的推动作用并不限于美索不达米亚，这种作用是普遍的。古埃及所有的最早的语言文献也是词表，记录着来自外乡的词语。在古希腊，约公元前 5 世纪时就有人编写了一份荷马史诗中的难词表。在中国的发展也很相似。现存最早的古代中国的语言学著作《尔雅》也类似于一部词表，它的编纂想来也是因为书面语的变化和不统一而需要一部帮助人阅读典籍的工具书。

在有的文明传统中，尽管早就掌握了文字技术，但文字并不起很重要的记录和传播文化的作用。例如在古印度文明中，书面语只用于一些次要的工作，用于记账和一些公务记录。印度文明的重要典籍《吠陀》则必须原原本本地在心中默诵出来。然而在这个口语文化占了绝对优胜的地方语言学不仅发展起来了并还取得了非常令人瞩目的成果。但我们不能由此而得出结论说文字与印度语言学的起源之间并没

有什么关系。印度语言学的伟大经典《波尼尼经》以极其简要的方法描写了梵文的语音和语法结构。它将语言单位按形式分类,然而给予每一类单位一个名称。每个名称又被表述在说明它的使用条件的规则里。整个语法就是由大量的规则口诀组成,这些规则错综交织前后连贯,组成了非常复杂的规则体系。这个体系的特点是它完全打破了语言的线形结构,一个短语一个句子的构成必须运用前后不同的许多规则才能完成。这种对语言结构的超出直线关系的把握只有在有文字的条件下才能达到。在只有口语的情况下,人们难以将语句中的组成部分置于不同的上下文里来比较,难以对流逝于时间轴向上的语言成分进行同时观察和比较。在文字出现以后,人们不仅可以使稍纵即逝的语言永久地保留下来,而且可以不受时间限制,同时注意线形结构上的所有成分。显然,像《波尼尼经》这样的语言学理论也是在使用文字的条件下才会产生。

文字的存在对语言学思想的产生有着决定性的影响,而且文字本身事实上也是对语言的一种科学认识的产物。一种成功的拼音文字即包含着一种对所记录的语言的音位结构的成功描写,要从千变万化连续不断的语音流里分离出恒定不变的音位来,并以简洁的符号来标示,这需要对语言内在结构的深入分析和认识。现代人在为边远民族创立文字时必须派出专业的语言学家,这些语言学家们要运用科学的语音学和音位学知识才能完成创立文字的工作。可是在远古的年代里我们的先祖就创造出了相当成功的拼音文字来,这是非常了不起的成就。可以想象当时一定会有对语言结构的探究和讨论。但是现在这些讨论和研究都无从得知了,因为在文字初创时人们只用文字来记录社会生活中最重要最实用的信息。可以想见那些创制文字的最早的语言工作者们在慢慢地摸索出一套合用的书写符号以后,就把他们研究的过程扔开一边了。毕竟他们的目的是完全实用的而不是思辨的。

正是因为围绕着文字而起的语言学思考是在前科学的层次上进行的,在有了文字以后产生的对语言的认识和解释并不一定符合我们所说的语言学的标准。也就是说文字是产生语言学思想的一个必要条件,但并不是一个必定导致语言科学的充分条件。这在美索不达米亚的传统中可以看得很清楚。在巴比伦时代的泥版文书中有大量的对语

言的解释，这些解释大多是以语义为目的的，也就是说要揭示出字符的意义。但是巴比伦的语文学家们在作这样的语文工作时，往往不考虑字符、语音和意义这三者关系中的语音这一层面。字符大都是多义的，但这种多义性是受到种种前后文的制约的。可是巴比伦的语文学家们在制作词表时完全不考虑这些制约条件，他们只专注于发掘出一个字符可能具有的所有意义。更有意思的是，巴比伦人所用的楔形文字既被用来书写当时已死的苏美尔语，也被用来书写阿卡德语。他们的语文学家在释字解义时也不考虑语种的区别。一个字符能有的意义，不管它是在苏美尔语中具有的还是在阿卡德语中具有的，都被一视同仁地标示出来。这种解释语言的方法与后世的语文学和语言学的方法相差何止万里。但我们不必批评巴比伦的语文学家们无知，因为他们本意并不是要分析和描写语言的结构。他们的工作本质与其说是语言学的还不如说是诠释学的，其目的是从字符里发掘出隐含的意义来。语言只是传递意义的一个工具，对这个工具本身的研究还不在当时知识探究的日程表上。所以尽管当时已有了文字这个语言学研究的必要条件，尽管当时已有了专门掌管语言的职业，语言学传统在那时还处于前科学的状态。

从我们对文字和语言学的关系的论述可以看出语言学的发展对文字这个工具的依赖。然而长期以来这个关系不为语言学家们所注意，现代以来的语言学以口语为语言的基本，相当轻视对书面语的研究，因此，认清语言学思想的产生和文字的关系对语言学的进一步发展是非常有必要的。

论西方语言学的哲学渊源

中国传统语言学与西方语言学的差异一直为学者们所注目,人们常常用汉语和印欧语的不同来解释这种差异。然而,西方语言学在其形成过程中与西方哲学的深刻关系实际上对西方语言学之所以有今天的面貌起了决定性的作用。本文试图就西方哲学对西方语言学的影响作一些探索。

一、对语言的哲学关注

语言是一种社会交际工具,我们研究语言可以只是为了让这个工具更实用有效;语言又是人认识世界思考世界的唯一途径,研究语言显然是我们认识世界的根本性努力中必不可少的一部分。因此从语言学的诞生开始,它就与哲学建立了特殊的关系。在西方学术传统中,语言学的起源与哲学的起源密不可分地交汇在一起。毕竟最早对语言的本质和组织提出深刻见解的是柏拉图和亚里士多德这两位西方哲学的奠基者。尽管在中世纪以后语言学越来越成为一门技术性的学科,语言学家的工作还是一直受着当时哲学思潮的影响,这种影响常常在很大程度上决定了他们对语言本质的看法,对语言的根本结构的理解以及对语言学理论的定位。经院哲学家们不满意像普利西安(Priscian)和多纳图斯(Donatus)这样的专心于描写一种语言的语言研究工作,普里西安的拉丁语法博大精深,煌煌 18 卷 1 000 多页,但是因为不涉及哲学思辨而不被他们重视。他们认为这样的语法尽管在语言教学上很有用,但却没有多大的学术价值。真正的语言学理论在他们看来应该是哲学的一部分,应该能够通过揭示人类语言的普遍规律而显示人类精神的本质。从哲学立场对传统的拉丁语法的批评直接导致了中世纪的思辨语法的诞生。到了文艺复兴时代,学者们明确提出有两种不同的

语法，一种是常用的语法，显示的是语言的日常用法，另一种是所谓的哲学语法，哲学语法的任务是揭示语言结构背后的理性根据，它采用知性的方法分析事物的内在次序和本质。按照文艺复兴时期学者的看法，哲学语法更接近于科学。近代以来西方语言学家的哲学自觉性大大增强，他们往往置身于一个哲学学派的阵营里，相信在这个哲学理论的指导下自己的语言学研究工作会具有更加可靠的基础。理论上更有雄心的语言学家们则倾向于把自己的语言学工作看成是一项具有高度哲学相关性的事业，认为对语言的探讨会证实或否定一些基本的哲学论题。确实也有语言学家提出的语言学思想被专业的哲学界看作是具有重大哲学意义的，乔姆斯基的语言学理论便是一个突出的例子。不管是站在何种立场上，现代语言学的许多基本理论著作都包含着一些对哲学问题很有意思的讨论。西方语言学的起源及其发展都表明，对语言问题的哲学思考是西方语言学的一个重要特征，西方语言学的内涵及其基本方法都与这个特征密切相关。

二、哲学范畴分析和语言词类划分

西方语言学对语言最突出、最根本的分析是对语言成分进行的范畴划分，可以说整个西方语言学就是建立在对语言构成单位的范畴分类上的。在西方语言学传入中国以后，中国语言学家遇到的第一个问题就是如何模仿西方语法为汉语建立一个词类系统。从《马氏文通》以来这个问题就一直困惑着中国的语言学家们，直到今天也没有一个令人满意的解决办法。但是这又是一个无法回避的问题，因为没有词类就无法作任何西方体系语言学的语言分析。在词类问题上中西语言学的差异最明显，其影响也最深远，而西方语言学的这个特点与西方哲学的影响关系深刻。

我们知道，最早提出对语言进行词类分析的不是语言学家或专攻语言的人，给西方语言学的词类范畴奠定基础的人也就是给西方哲学奠定基础的人。具有不同哲学立场的哲学家们都对语言词汇范畴问题感兴趣，他们的理论都对西方语言学最后采用的范畴体系做出了贡献。出现这样的情况并不是因为那些西方哲学创始人恰好都同时对语言问

题感兴趣，更直接的原因是因为西方语言学发轫于西方哲学想要解决的一些基本问题之中。

语言科学的第一步是由西方哲学之父柏拉图迈出的，是直接从他的哲学思辨开始的。为了解决真理问题，柏拉图注意到了话语。柏拉图认为，对世界的认识是存在于论题中的，如果想要知道我们的知识是正确的还是谬误的，我们就必须对论题做出分析。在《智者篇》里他提出了一个论题分析的方法，那就是把论题划分为两个组成部分："主语"和"谓语"。一个论题也就是对某个事物进行一个陈述。柏拉图的这个论题理论以分析（即把一个认识对象分解成组成它的各个部分）为其基本认识取向，这是整个西方哲学以至西方思想的基本认识方法。柏拉图这个论题分析的第一步使得后来的西方语言学一直沿着"划分成分-成分分类"这个方向发展。柏拉图的这个论题分析有两个不同然而又密切相连的含义。首先，他的分析是对句子直接成分的分析：句子由两个成分构成，第一个成分是主语，第二个成分是谓语。同时，他的这个分析又可对能够充当这两个成分的语类进行划分。充当主语的是名词，充当谓语的是动词，它们各有词法特征。从柏拉图原创的这个分析开始，西方语言学就顺着这条成分划分和分类的道路发展下去了。

但是，在柏拉图以后，语言范畴的建立并不是一个直线前进的过程。我们知道，作为西方语言学基石的词类划分是一个相当混杂的系统，传统的词类划分既以词的形态特征为根据，又考虑词的意义性质，还注意到词的句法功能，这显然是一个有着不同的源头，受到不同的影响才最后形成的分析体系。确实，在柏拉图以后继续推进词类分析的学者们并不都是按照同一个哲学思路在审视语言的构造。亚里士多德也提出过一个语言范畴体系，他的范畴划分与柏拉图的很不一样，在分类上更为细致。这就是他在《范畴篇》里划分出来的著名的十大范畴："物质、数量、性质、关系、地点、时间、位置、状态、行为、受事"。当然，亚里士多德是把这十个范畴作为思想的范畴来分析的。他提出这个范畴分析是为了给我们能思考和能表达的意义作个分类；但是，正如法国学者本维尼斯特（Benveniste）所指出的那样，这 10 个范畴正好与希腊语的语言范畴相吻合，因此亚里士多德的这个范畴论事实上是从对思想的分析着手来分析语言的范畴。他划分出了思维的或意义的类别，

每个类别正对应一个语言范畴。与柏拉图不同,亚里士多德的范畴论并不是对能够具有真值的论题进行的结构分析,也不是对论题的逻辑分析,他所提出的是对思维对象的分析,着眼于思维对象与语言形式的一致。

把亚里士多德的这个从意义和形式出发的范畴划分和从柏拉图开始的从词汇的形态句法特征出发的范畴分析相结合,最后就产生了我们现在熟悉的各大词类。当然,这个过程是相当漫长并且曲折的,经过了许多哲学家从多方面进行的努力。亚里士多德的划分法是直接从柏拉图"主语"和"谓语"的划分发展而来的,尽管还很朴素,但是已经采纳了以词的形式、词的意义和词的句法位置这三项内容为词类划分的标准。在亚里士多德以后,斯多葛派的哲学家们从他们的哲学立场出发对词类划分作了更多更重要的贡献。

斯多葛派对词类划分问题的关注是与他们对整个语言问题的哲学兴趣有关的。斯多葛派认为,人有两大能力,一是命名事物的能力,一是确定事物本质的能力;辩证法则是联系这两种能力的桥梁,它的研究对象就是事物及其符号之间的关系。显然,斯多葛派的辩证法是一门符号学,它把语言作为一个符号系统来研究,将语言符号分析成能指和所指两个组成部分。正是从这样一种符号学的观点出发,斯多葛派着手进行对语言的词类分析,他们确定的 5 个词类直接为亚历山大里亚的语文学家们继承,对西方语法学传统的词类体系的最后建立起了关键性的作用。但是斯多葛派对词类划分最重要的贡献还不是在于词类的划分,他们更有意义的工作是对各个词类进行了深入一步的分析。斯多葛派赋予每个词类以特定的意义,这个意义可以得到进一步的分析,那就是词类的范畴特征,如性、数、格、时态等等。这些词类范畴的次要特征并不是属于符号所指的事物,而是属于语言符号本身的。因为语言符号的性并不就是所指事物的自然性别,没有性别的事物可以由阴性或阳性的名词来指称;语言符号的数也并不就是现实事物的数量,单数的集合名词指称的是复数的事物;动词时态表达的时间概念与客观的时间也相当不同。斯多葛派为词类确定的这些范畴特征使语言符号得以独立存在,不再被当作思想或现实的影子。这是语言学从哲学思辨中独立出来的重要一步,语言开始被看作是有特性的,是需要有

符合其特性的研究方法的一个研究对象。值得注意的是,斯多葛派使语言学从哲学中独立出来的这一步之所以能够迈出,正是得益于斯多葛派独特的哲学视角。因为斯多葛派对语言采取了符号学的研究取向,把语言看作是具有能指和所指两个层面的符号系统,这样才会对语言包括其各个词类进行独立的考察。

到了语言学已经成为了一门独立的学科时,哲学的深刻影响还非常明显。狄奥尼修斯(Dionysius Thrax)的《读写技巧》是部很成熟的语法著作,但是其中词类定义所依据的往往还是希腊古典哲学的有关学说。《读写技巧》把名词分为24种,其中有5种名词是根据哲学或逻辑标准划分的,即关系名词、准关系名词、类名词、个体名词、绝对名词。这些区分并没有词汇本身词法或句法的根据,但是却有一个深厚的古希腊本体论的源头。从柏拉图,亚里士多德到斯多葛派的哲学家们都对存在的概念做过这样的区分,他们认为,"类"是一种集合了许多个体概念的概念,就像"动物"这个类包含了许多像"人"、"马"这样的个体概念;而关系概念是那些提到一个必定会联系到另一个的概念,如"父亲"、"丈夫"等。很显然,《读写技巧》对名词的分类和定义完全是按照哲学家对概念进行分类的方式进行的,对词的分类是与对思想的分类并行确立的。在名词以外,《读写技巧》对连词的定义更是明确地按照哲学和逻辑学的观点而得出的:"连词是有次序地连接思想的词。"连词的作用就是把思想组织起来,提示出单个思想之间的条件、因果、分取、合取、推断或简单的并列关系。当然,对连词进一步分类所依据的也是逻辑关系之间的区别。

从柏拉图第一步的划分到中世纪的经院语法,再到今天的传统语法和科学语言学理论,整个词类划分的方法和系统确实经过了相当大的演化。但是,作为西方语法理论基础的词类划分是从西方哲学的基础上产生的这个事实还是不容我们忽视。

三、对语言的来源和构成的哲学解释

在西方语言学理论的草创时代有过两个影响深远的争论,一个是关于语言的本质是约定俗成的还是自然天成的争论,另一个是关于语

言的构成是基于类比的还是毫无规则的争论。这两个争论在西方语言学界持续了两千多年,直到今日犹有余波。第一个争论出现得比较早。持自然说的人认为语言的形式,主要是词和义之间的关系,是有着天然联系的,指称某物的词必定与被指称的东西有必然的关联。换句话说,语言是按照某种自然规律创造出来的。持约定说的人则不承认有这样的联系存在,他们认为语言形式之所以是这样纯属偶然,是使用语言的人互相约定的结果。柏拉图的《克拉底鲁篇》里对这两种观点的论点论证有详细记载。由于柏拉图的影响,自然观和约定观的争论可以说是语言学理论史上最有名的争论,持续的时间也最长。索绪尔(Saussure)的语言符号任意说、叶斯波森(Jespersen)的语音象征说以及近年来一些语言学家探索语言图像性的努力都可以说是这场争论在当代的重现。关于类比和无规则的争论出现稍晚,但在整个古代对这两种观点的讨论从没停息过。持类比论观点的学者认为,语言的形式是按照类比的原则有条理地形成的,语法特性相似的词会具有相同的形态结构,而且语法形态变化也是类比的结果。持无规则论观点的学者认为,语言形式及其变化是没有规律的。双方都能够在希腊语和拉丁语的词法中找到支持自己的例子。公元前1世纪的大语法学家瓦罗(Varro)在他的拉丁语语法巨著里对这两种观点作了系统而全面的评述,是我们今天了解这场论战的主要材料来源。这场论战并没有得出一个确定的结论,它在现代的回响也比较少,然而正是在讨论中对语言的规则性和非规则性的研究使得语言学家们对词法的认识大大地深入了。

这两场争论都是围绕着语言问题而起的,然而我们可以问一问,为什么古典时代的学者会就语言进行这样的讨论?实际上对语言学发展产生过重大影响的这两场讨论都是哲学论战在语言学领域的延伸,这两场争论的源头是两种哲学观点的对立,只有把这两场争论放回它们时代的宏观思想背景里我们才能够看清为何古希腊罗马时代的学者们会对这样的问题感兴趣。

从前苏格拉底时代开始,希腊的哲学家们就对社会规范和精神规范的本质进行着激烈的争论,争论的中心问题就是这些规范的本质。这些规范是来自于事物的自然本质,因此是天赋的,还是由人们互相之

间达成的一致意见而约定的呢？在希腊哲学的全盛时代，智者学派和柏拉图、亚里士多德等都讨论过这个问题。在这个问题上的立场构成了他们各自哲学体系的一个重要部分。要论证在这个问题上的不同立场，哲学家们需要举出有说服力的例证，而语言显然能提供合适的例子，因为语言正是一种具有强制性的社会体制。人们说出或写下的话语是正确还是错误，那是大家都能明确判定的；如果我们能够证明这种对与错的根据或原因，那么对其他社会或精神规范的本质就可以有理由得出相似的结论。柏拉图在他的对话里似乎对语言本质自然说有所同情，而亚里士多德则很明确地支持语言本质约定说，这显然与两位大哲各自的哲学立场有密切的关系。同样，亚里士多德在第二场争论中支持的是类比论，这也是与他的整个哲学体系一致的。亚氏在著作中主张相称性是人类行为和推理的基本原则，语言也不例外，所以语言的形态结构应该是按照类比的原则有规律地构成的。而且，亚里士多德在这个问题上的立场是与他在第一个问题上的立场一致的。如果语言是由使用者之间的约定形成的，那么，越是有规则的，越是按整齐的类比原则构成的语言，其形式就越能方便人们的掌握。与亚氏的理论不同，斯多葛派的学者们相信存在着自然法则，语言应该也不例外，在语言中也应体现自然法则。因为语言是自然赋予人的能力，所以语言中出现不规则的形态也就是非常自然的事了。很显然，这场语言学理论论争的双方都有着非常明确的哲学目的，他们的论点都是自己哲学的一部分。

现代西方哲学家们对语言的兴趣以及他们所谓的语言学转向并不是哲学思想史上的一个突变。从西方哲学的古典时期开始，语言学就与哲学有着非同寻常的渊源关系。认识这种关系无论对于了解西方哲学还是对于理解西方语言学的基础都具有非常重要的意义。

论语言学传统的规范作用

在语言科学的发展过程中,我们经常会看到新理论的创造者宣布他们的理论与过去的传统完全决裂,是从根本上改正了过去的谬误,并由此而开创了一个完全崭新的语言学研究道路。这样的宣言所表达的理论家创新的意愿当然是无可非议的,但是如果我们深入地观察一下语言学理论的发展历史,我们就会看到,一门学科一旦形成,其传统的规范作用是非常巨大的,真正能够完全摆脱传统的影响而另辟蹊径的创造即使有,也是非常罕见的。

从19世纪开始,语言学家们都以把语言学建立成一门真正的科学为自己工作的目的,但是是否语言学因此就只受语言事实的检测而不为其他因素的考虑所影响了呢? 事实上,语言学的科学性是受到许多不同因素影响的,这些影响深刻地规定了语言学理论和方法的形成。这就是说,同样地追求科学性,语言学家们实际上有可能会做不同的理论选择,决定这些选择的条件是非常多样复杂的。如果我们从历史的度向来考察语言学,我们会看到语言学理论发展的一个非常重要条件还是在于语言学本身,那就是业已建立起来的语言学传统对后世语言学发展的决定性引导作用。

一

就像物理学家们不是通过直接观察物体运动而是通过学习前辈物理学家的理论并重复他们的实验来学习物理学一样,语言学家们在着手分析语言时并不是直接面对语言,而是通过前辈语言学家们对语言的论述来认识语言的。

尽管科学意味着对客观事实的理性把握,实际上,科学家们并不是不带任何先入之见地看事实的,他们都是从前人所留传下来的传统的

框架里来观察事实的。就语言学来说，语言是个太广大、太熟悉的对象，在毫无引导的情况下观察语言人们会觉得无从着手。一般来说语言学家们是以前人提出的理论和使用的方法来作为他们研究起步的出发点。换言之，他们是通过前人的目光来看语言的。这样，一旦一个语言学传统形成了以后就会造成非常强大的导向力量，使得后来的语言学家们都顺着已开辟的道路继续学术讨论。我们在世界语言学发展的历程中经常可以看到传统的惯性力量对语言学发展的规范作用。

西方语言学的第一步是对语言成分进行范畴划分。柏拉图在对语言进行哲学思辨时提出了"名词、动词"的两分法。从此以后，对语言的分析就一直按照这条词类划分的途径走，亚里士多德进一步提出"名词、动词、连词"三分法，斯多葛学派则发展出了更细致的划分。到了狄奥尼修斯的《读写技巧》问世，西方语言学的一整套词类区分的体系就基本上奠定下来了。这些开创性的工作形成了一个语言分析传统，着重于列出构成语言的词语的各种类别的清单。

这样一个传统对西方语言学的发展的影响是非常巨大的。按照索绪尔的观点，语言是由横向的组合关系和纵向的聚合关系这两个基本结构构成的，而西方语言学的传统是以词语类别划分为分析语言的重点方向，这样，纵向的聚合关系就成了语言学的中心。我们在中世纪以来的众多的语言学著作中看到的对语言范畴的分析始终是语言理论的中心。对横向的组合关系的分析以及对词语成分在话语中的分布规律的研究，其目的也是在于为词的分类提供根据。语言学家的注意力集中于建立词法和语法范畴。这个传统的持久影响可以从布龙菲尔德的结构主义语言学中很清晰地看出。布龙菲尔德学派以打破传统、建立真正的科学语言学为抱负，但是他们发展出的那套精密的分布主义方法的最终结果是确立语言的分布集合，也就是具有相同分布的词类。分布主义方法的科学性是大大地超越了前人，但是布龙菲尔德的结构主义的语言学观显然还是没有越出西方语言学的基本视野。以范畴分类为根本的传统仍然规定着美国结构主义语言学家们的研究取向。当代的语言学流派特别是乔姆斯基的生成语法理论以彻底颠覆结构主义语言学为标榜，但在实际上，它的句法分析还是直接地继承了结构主义的直接成分分析法，同时，在许多重要的句法概念上，更是回到了结构

主义之前的传统语法上去。

二

传统对学科发展的影响还表现在已有概念和分析工具对分析工作的限制上。

西方语言学以类别范畴分析为中心的传统使得语言学家们在进行语言分析时运用的概念和分析工具都是为这个中心任务服务的。当语言学家在着手分析不同的语言时,他们不能不从传统所提供的概念和分析工具出发,这就会造成某种分析上的偏颇,人们常常会让被分析的客观材料来适应现有的概念和分析工具。这是在整个世界语言学史上屡见不鲜的现象。在早期的拉丁语法中就已经出现过这样的情况。西方语法最早是在希腊发展起来的,其分析的对象是古希腊语。当罗马时代的语言学家们开始建立拉丁语语法时,他们很自然地就用他们所学过的希腊语的语法范畴来分析拉丁语,因为希腊语动词有个希求语气,于是也就为拉丁语动词确定了一个希求语气,尽管在拉丁语中其实是没有这个动词形式的。同样的,因为古希腊语有两个离格,拉丁语名词也被说成有两个离格,一个是用介词表示的离格,一个是以屈折变化表示的离格——尽管这样做很明显是混淆了词法和句法的界限。拉丁语法学家们这样做并不是因为他们没有实事求是的科学精神,这主要是由于在分析拉丁语时他们只拥有来自于希腊语的语法概念和分析工具,建立一个类似于希腊语的拉丁语法显然是非常自然而正常的做法。可以设想,对于纪元初的那些拉丁语法学家来说,要写语法就必须写成希腊语法的样子。在现代语言学理论的发展中我们也可以看到传统概念和分析工具的持久影响。当代语言学的不少流派在理论上水火不相容,例如乔姆斯基的生成语法学派和雷科夫等人发展出来的认知语言学派就处于这样的对立关系,但是他们都是在使用包括"词类"、"时态"、"语态"等的同一套基本概念来建立起自己的理论的。

早期的中国语法学家大体也处于这样一个学科定式里。无疑,当马建忠开始设想汉语语法时,他只拥有来自拉丁语法的语法概念和分析工具,对他来说,语法显然就应该是拉丁语法的样子。他为汉语所做的种种分类现在常被讥为是在盲目地套用拉丁语法,但是在他创立这

门学科的时候，在已有的语法传统的规范下，这是进行语法科学研究的唯一途径。不仅汉语的《马氏文通》带有深深的语法传统的规范印迹，西方从文艺复兴以后出现的各种地方语言的语法，在其初始形态中都像《马氏文通》一样套用着拉丁语法的范畴；这并不完全是因为拉丁语的崇高地位导致各地的语言学家们都着意模仿拉丁语法以给本国本族的语言加一点高贵的气息，更是因为他们在进行语言分析时都是通过拉丁语法的透镜来观察自己的对象语言的，所以对象语言的材料常常就按照拉丁语法的范畴形式进入到他们的体系中来。

三

传统的规范作用是很难摆脱的，西方语言学从建立语法范畴而开始其语言学传统。到了现在，不管我们从事什么样的语言学研究和从属于哪一个语言学流派，离开了“名”、“动”、“形”等基本语法范畴，我们几乎无法谈论语言学，几乎无法进行任何语言学研究。这个语言学传统在汉语世界里确立了以后就形成了一种很有意思的情景。我们看到，在汉语世界出版的所有为语言使用者服务的汉语工具书如词典、字典、汉语教科书等里面，编撰者基本上不提及这些词类区别，即使提及也不赋予其什么重要作用，因为这些词类区别并不为说汉语者的语言经验所认可。但是，在所有的关于汉语研究的论文著作中，这些词类的标定却是一切讨论的前提条件。这造成了一个强烈的反差，也使汉语语法学在一般受教育者的心目中处于一个边缘地位，学生和教师都觉得语法无多大用处，语文教学内容中语法的分量也只是聊胜于无的。反观西方，在其教育体系中，语法教育在中小学语文教育中占据了非常中心的位置。例如在法国，不仅语法是小学和中学课程的重点，语法教学还对语法学科本身起了非常重要的推动作用。自法国实现全民义务教育的百多年来，历年出版的作为中小学教材的法语语法书数不胜数，在语法教科书和语法学科研究之间有着非常密切的互动关系。而在中国，只有大学中文系才有汉语语法教科书，从没有人认为中小学生需要学习一本专门的汉语语法教材。中西语文教育之所以有这样一个差别，并不是像有人认为的那样西方人需要学了语法后才会说话作文而中国人不需要语法也能写出好文章。其真正的原因在于，我们现在拥

有的语法体系还是与汉语事实有所隔阂的。尽管有了100多年的努力,汉语语言学也还是不得不使用自柏拉图开始的那个语言学传统的概念和分析工具来进行研究,这套以范畴分类为基础的语法体系并不完全与汉语事实相吻合。

但是,尽管有这样的不尽如人意的地方,我们不能说汉语语言学不是一门科学,我们也不能说汉语语言学家们缺乏科学精神。他们在从事自己的研究时是不可避免地处于已有的一个科学传统中,因此汉语语言学的形成及其发展受着这个传统的决定性的影响。是不是有可能抛开已有的传统而另辟蹊径呢?这是许多中国语言学家的梦想,但是我们不能不看到,一个科学传统一旦建立起来后,它的规范作用是非常巨大的。要摆脱这个传统而开创一个完全新的学科规范需要一个哥白尼式的革命转变。尽管在这几十年来中国的语言学家们已经做了巨大的努力,但我们离这样一个革命还有很大的距离。

要成功地建立起一个新的语言学理论体系,仅仅提倡从汉语的事实出发是不够的,西方语言学传统是西方整个科学传统的一部分,西方的科学传统是西方哲学观的演绎结果。西方语言学以范畴分类为中心,这并不是偶然的。实际上,西方思想对世界的认识就是以范畴论为基础的。从亚里士多德的十大范畴到康德的四大类范畴,西方哲学家对世界的把握是以划分范畴为基本方法的。语言学的传统是生发在这样一个大的思想传统中的,是与西方思想家们观察和理解世界的基本方法和立场一致的。中国语言学现在的困境与整个中国学术界的现代处境息息相关,都是在经受着思想传统断裂的迷惘。中国传统思想以感性的整体的视角来把握世界,并不是以范畴论为其认识基础的。然而,近代以来西学已成了中国学术的主流,特别是在科学及其相邻的领域里。如果说在像物理、化学这样的"硬"科学中,西方科学模式在中国的传播和应用并不会造成什么问题,那么,在狄尔泰称为"精神科学"的那些学科领域里,西方学术模式常常会使中国学者感到不尽合意。中国语言学家们感到的困惑事实上在其他学科领域里也有所表现,甚至在像数学这样的最具普世性的学科里,也有中国学者在努力向有中国特点的方向发展——数学家吴文俊在荣获国家科学大奖时就表达了这样的希望。从这个视角来看,几十年来中国语言学界里一直呼唤着的建立合乎汉语的语言学理论体系的目标,实际上就需要在整个中国学术完成转型时才有望达到。

论语言学的方法论基础

语言学作为一门科学,方法论是其基础。采用什么样的研究方法对于语言学家来说具有非常重要的理论和实践意义。然而,在漫长的语言学史中,语言学家们一般不是自觉地选择方法,也很少有进行方法论反思的习惯。过去时代的语言学家们大体上是运用承袭而来的传统的研究方法,同时也会受他们奉以为模范的邻近学科的方法的影响。当代语言学与传统语言学的一个重大差别就表现在它的方法论的自觉性上。为了使自己从事的语言学具有真正的科学性质,当代的语言学理论家们都非常重视自己学科的方法论基础。从索绪尔以来,语言学的理论著作里都有对研究方法的讨论和论证,因为理论家们都明白,只有建立在一个可靠的科学方法论上的语言学才会有资格成为一门真正的科学。

当然,由于采取不同的理论取向,语言学家们对语言学的科学地位的看法很不相同,他们所选择的方法也不雷同。同样,由于对方法论的选择不同,导致了最后构成的语言学的面貌也大不一样。可以说当代世界语言学界的纷纭流派之间的差别很可以通过它们所采用的方法的不同来认识。

一、从经验到理论的过程

像人类已有的大部分科学一样,语言学这门学科起源于人们最直接的经验活动,语言学研究的是话语这个人们日常感知最普通的现象。但是这并不是说任意取来的话语片段都是语言学研究的对象,都能直接地成为语言学理论的一个部分。事实上并没有一条从观察中的话语到理论的不变途径,任何语言学家在采集和排列语言材料时都已自觉或不自觉地在受一定的理论倾向所指导。当然,起指导作用的理论可

以是非常简略的，也可以是非常精致的。特别是在语言学发展的早期，并没有太多思考处理经验材料的方法。

语言学的不同流派采用的方法尽管不一样，它们之间还是有个基本的共同点。作为一门经验科学，语言学的基本工作就是要完成从经验事实到理论构造的过程：作为一门科学理论，语言学必须能够概括、总结和解释经验事实。但是，从经验事实到一个完整的科学理论的过程并不是一步完成的，理论和经验事实之间也不是一个简单的两元关系。如果我们对语言学的整个理论构造过程进行仔细分析的话，实际上可以区分出几个不同层次的认识过程。在第一层次上，我们看到的是日常的语言经验事实，也就是说在一定的场景中为一定的目的而使用的话语；然后，我们能用日常语言中的非理论性的概念对这些语言现象作出说明，这种解释和说明还属于前理论的阶段，但这已经是认识语言的第二个层次了；更进一步，我们构造一个理论语言来解释语言现实，这就是一般的语法，这是认识的第三个层次；最后一步，我们能对语言理论的基础及其所使用的概念进行解释和定义，那时在元理论的层次上对理论做解读。这四个步骤是层层推进的，每一层之间的关系也不一样。第三个层次并不是对第二个层次的解释，在第三个层次上表述的对象还是第一个层次的内容，尽管第三个层次的形成会受到第二个层次即前理论认识的很大影响。实际上，第二个层次与第一个层次的关系略同于第四个层次与第三个层次的关系，都是一种释读关系。

如果说理论与经验事实的关系是一种总结和解释的关系，这种关系是以多种形式存在于语言学理论的多层次的形成过程中。我们之所以会有这样一个四层次的理论构造，那是因为作为一个经验性科学理论的语言学理论的构造是一个双重的构造过程。一方面是对语言行为实践的理解和把握；另一方面是对所取得的语言事实进行组织。前一个过程要求对语言活动进行实验性的处理以得到事实的表证，后一个过程需要有一套形式语言规定语言理论的论证结构。前者的结果是一系列明确的语言事实，后者的结果是一个严格的逻辑体系。从这个角度来看，语言学的工作可以分为两大类，一类是描写-经验型的，一类是解释-经验型的。各种语言学派可以说要么是偏重于前一个类型，要么是偏重于后一个类型的。我们在不同的语言学理论的基本研究取向中

可以很清楚地看到这两种类型的不同。

二、寻找经验材料的方法

我们时时刻刻地生活在语言的海洋中,似乎到处都是语言学要研究的语言材料。但没有一个语言学家是从他或她听到或读到的话语中任意地撷取材料的。任意地无系统无选择地得来的材料不能当作语言学科学研究的对象,因为材料必须要能够组织到一个特定的理论论证系统中去。采用的材料必须与一定的论述有关联,能够为一定的论述提供支持,能够成为一个逻辑论证的一部分。在语言学研究中它们或者是证明一条规则的例子,或者是否定一个规则的反例。这样,选择例子就是一件需要认真对待的事,并且这是一个由许多因素决定的工作。

首先,有什么样的理论目标就会去选择什么样的材料。任何科学研究工作都具有一个有限的目的,语言学的研究更是如此。我们或是要研究语言的某个现象,或是要研究语言的某个侧面:语音、词汇、词义等,或是要研究语言的用法而非它的结构。不同的目的会使我们采用不同的方法去寻找研究材料。

研究结果的应用前景也会决定我们去寻找什么样的材料。比如说为语言教学而进行的语言学研究,会专注于语言错误和语言运用的难点,会特别寻找这方面的材料。如果我们的研究目的是机器处理语言或人机对话,那么我们会注意选择语言中适合于机器的标准化程序的材料,即语言中能用算法来处理的那些内容。如果我们的研究是关于媒体语言、关于广告语言或关于意识形态语言,那么我们一般会去选择有说服力的例子来为我们的论点服务而不要求收集的例子能反映语言在这些特定用法领域中的全部面貌。相反,如果我们是以语言教学为目的的,我们就会要求我们选择的例子在数量和质量上能尽可能全面地反映语言的面貌,这使教学语法著作中的例子一般来说要比其他语言学著作更丰富。同样,如果我们的研究目的是为了解决某个理论问题,我们更关心的是使例子能成为逻辑论证的一个有机部分。这些例子在整个语言体系中的地位和事实上的重要性倒常常会被忽视,在现代理论语言学的研究中我们经常看到语言学家只讨论很少几种句子结

构。最后,我们理论研究的兴趣也可能集中在语言学和其他学科的关系上。如语言学与心理学,语言学和社会学,语言学和历史学之间的边缘领域等等。在这种情况下,我们会寻找那些能够被语言学理论和相关学科的理论统一处理和接受的例子,比如方言语言学里采用的一定是些包含着地理参数的例子。

其次,为了不同的目的,语言学家们在他们的研究中对材料性质的评判也不一样。最常见的有这样几种评判。

(1) 关于语句合不合语法的评判。过去一般把这种评判当作一个是否两元评判,一个语句要么是合语法的,要么是不合语法的。现在越来越多的语言学家倾向于认为合语法性应该是一种可量化的有程度变化的性质。

(2) 关于语句的结构的评判,即语句中哪些成分与哪些成分组成一个相对更紧密的单位,这是对语句进行结构分析的基础。

(3) 关于语句意义的评判,首先是关于一个语句是具有意义的还是没有意义的评判。

(4) 关于两个以上的句子之间的意义关系的评判,看看它们是不是互相释义的,或者有预设、推理等语义关系联系着它们。

(5) 关于语句用于什么样的交际条件下是合适的,在什么样的条件下显得不合适的评判。

(6) 关于各个语句在实际运用中出现频率的评判。

(7) 关于各种语言错误出现频率的评判。

很显然,注重于句法研究的理论一般对收集来的语言经验材料作第 1 种和第 2 种的评判,注重于语义研究的理论一般对语言经验材料作第 3 种和第 4 种的评判,语用学的研究者们一般关心的是对语言材料作第 5 种评判,而进行语料库语言学研究的学者则常常会对他们掌握的语言材料作第 6 种评判。同样以一个社会使用的语言为源泉,在不同的理论框架里工作的语言学家看到的语言材料是很不一样的。

最后,我们也应该看到,理论和经验材料之间的关系不是单向的。有什么样的理论目标当然会引导语言学家们去寻找什么样的经验材料;但是注重于一定类型的经验材料也会导向一定的理论。我们知道,在古印度语言学和古希腊罗马语言学这两个主要的语言学传统之间存

在着一个非常重要的理论形态上和内涵上的差别。古印度的语言学以规则为其主要形式,这些规则说明的是语言构成成分的变化过程,从某种意义上来说是在动态中说明语言。古希腊罗马的语言学则完全不同,这个传统中的语法分析是建立在范畴分析和归类上的。这种分析以词类的确立为基点,以词的形式及意义特征为根据,基本上是一种静态的分析。古印度语言学和古希腊罗马语言学之所以有这样的区别,这与各自所关注的经验材料大有关系。古希腊对语言的研究起源于哲人们对语篇的兴趣,很自然地他们着手分析什么是构成语篇的基本单位。他们注意到了词,他们描述了词的特征,他们进行了对词的分类。这样就发展出了以词的范畴分析为核心的古希腊的语言学。从这种起源开始,整个古希腊罗马的语言学最后就成了一个对语言的构成单位词进行词类范畴划分和分析的论述。

三、处理经验材料的方法

有了语言材料以后,语言学家下一步就是要对材料进行处理以使材料能成为理论论证的一部分。在进行这一步的工作时不同的语言学理论所要求采取的方法也是相当不同的。我们在现代语言学的发展过程中可以看到这样几种主要的处理方法。

(a) 切割和分类

我们首先建立一个语料库,然后对这个语料库里记录的语言流进行分割,目的是找出各个层次(语音、语素、词组、句子)上的有独立性的成分来。如果一个语音组合能在不同的位置上都以固定不变的形式出现,那么我们就能把它确定为一个成分。这个步骤即为切割,通过切割我们把语言流分割成一个个独立的片段。接下去是分类的工作。如果两个成分能在一个相同的环境中互相替换而不影响整个结构的合语法性,那么我们就可以认为这两个成分属于同一个类别。这个切割和分类工作可以在语言的各个层次上进行,使得切割出的单位越来越大,而且还得反复进行以使分类的结果更加完善,使每一个类别中的成分更加纯一。这个处理语言材料的方法主要是由美国结构主义语言学家们发展出来的。在哈里斯所著的《结构语言学方法》里这个切割和分

类方法得到了非常详尽而严谨的陈述。这个方法的科学性在于它不受研究者主观的影响而能够得出客观恒一的结果。但是它的不足之处也是很明显的,因为这个方法只以描写一个特定语言中的语言形式及其组合特征为目的,在这以外的内容就无法揭示了。

(b) 按理论要求测试语言材料

与上面那种方法不同,这种方法不求全面彻底地处理一个语料库里记录下来的所有语言材料,它依照一定的理论论证的需要只是选择性地处理某些例子,这些例子经常就来自于研究者自己的语言知识。同时,研究者常常为了论证的需要而自由地扩展、变动和创造例子,目的在于测试理论所预见的结果是否成立。如果说在上面那种方法里研究的进程完全由经验材料所左右,那么在这种研究方法里理论指导着对经验材料的每一步处理。

(c) 系统处理语言的一个部分

研究语言与研究其他的自然或社会的对象一样,研究者总要在研究的全面性和研究的深入性之间做出选择。如果想要尽可能全面地描写一种语言,那么一般来说就不能把描写进行得很深入。对于这样一个两难的处境,现代理论语言学家们大多倾向于首先追求研究的深入性。他们选择语言中的一个部分,对这个部分的各个层次各个方面进行尽可能深入细致的描写和分析,然后给出尽可能明确的规则来系统地统一地说明这个部分的全部结构,包括其音位、句法和语义的结构。例如,生成语法对嵌入性从句的研究就是这样的。一个更突出的例子是蒙塔古语法。这是一个达到了非常高的明确性的形式语法,并且成功地把对语言的句法结构和语义结构的分析置于一个统一连贯的逻辑体系内处理,但是蒙塔古语法在提出来的时候只分析了英语的量化结构。尽管量化结构只是英语语法中的一个很小的部分,但没有哪个语言学家因此而否认蒙塔古语法是一个成熟的语法理论。

(d) 计算机模拟

现代的形式语法理论要建立的语法是一套规则系统,这套系统能生成出一种语言中所有的合语法的句子但不会生成出任何一句不合语法的句子。为了检测规则系统的成功程度,仅仅靠语言学家的内省是不够的。而且,规则系统的明确性也要求完全摆脱人的主观直觉。这

样，用计算机来模拟就是一个理想的检测语言材料的方法了。我们可以将规则系统在计算机上运行，让计算机随机地从规则推导出句子来。如果有些句子无法推导出来，那么这个语法的生成力就是太弱；如果计算机会生成出一些不合语法的句子，那么这个语法的生成力就是太强了。无论是哪一种情况都说明这个语法还不是一个完善的语法，还需要进一步的改进。这样，计算机模拟就起了对理论进行材料检测的作用。

(e) 集中处理一个领域里的所有材料

语言学家常常会集中分析按照语言使用的某个条件而划定的某一个领域里的所有的语言材料。例如一个3岁的孩子在某个时段里所说的所有话语，某个公众人物在某个场合所讲的所有的话等等。与(c)类方法不同，这个处理材料的方法不是以阐明理论为目的而是以客观地揭示语言使用的实际情况为宗旨的。所以这个方法选择材料的标准不是语法中的一个限定部分而是语言使用中的一个范围。因为语言的使用太广泛，每时每刻在社会上流动着海量的话语，所以即使语言学家有客观全面把握语言面貌的雄心，他们也只能选择一个特定领域里的话语作为样本来研究。现代语料库语言学的研究大多采取这样一个处理材料的方法。

四、分析经验材料的方法

语言学家们处理语言经验的最基本的方法与人们使用语言时对感觉材料的处理方法大体一样。人们在运用语言进行交际时听到的语音是种结构非常复杂的声音流，为了理解语言我们采取的方法是比较听到的语音，比较的目的是确定相同的音和不相同的音。从相同的语音组和不相同的语音组出发就可以进行语言的理解了。语言学家在研究语言时也运用类似的分析过程，他们首先做的就是从原始语言材料中抽取个体单位并在确定了其相同和不相同的状态后对各个单位进行分类。把最小的单位确定和分类了以后就可以用以作分析更大的单位的内在结构的基础。这样一层层地分析下去，直到最大的语言结构。

在通过比较相同和不相同而确定了语言的基本语音和语素单位之

后，就可以选择不同的方法对语言结构作进一步分析了。在早期的西方语言学传统里许多语言学家运用一种称之为类比的方法来描写语言结构。类比的方法是建立在这样一个理论概念上：语言单位都是成组地处于相应的关系中的。例如，我们可以将以下的那些词排列成这样的比例关系：

walk：walked：walking = say：said：saying = see：saw：seeing

由这个类似关系我们就可以将 walked，said 和 saw 这样几个孤立地看并无相似之处的形式归为一类，其理由就是当 A 对于 B 相当于 C 对于 D 时，在 A 和 C 以及 B 和 D 之间存在着类似的关系。由这种类比关系我们就可以确定出一个抽象的｛过去时｝的语素，这个语素可以有不规则的语音形式，也可以有零位的语音形式。从这种类比关系我们可以进一步认为，如果说在这样的类比关系组中的成分的变化具有相同性，那么我们可以抽象出一个类比规律，把上面所举的那种比例关系的存在看作是有一个类比规律作用于所有那些成分后的产生结果。语言的演变可以看作在很大程度上是这种类比规律起作用的结果，是使用语言者无意识地按类比规律来改造语言形式的结果。

在 19 世纪发展到高峰的欧洲历史语言学研究倚重的是系统比较的方法。历史语言学家把比较类同和不类同的方法施行于多种语言之上，结果看到在一些语言之间存在着明显的类似现象，例如

	葡萄牙语	西班牙语	加泰罗尼亚语	法语
“你”	tu	tu	tu	ty
“千”	mil	mil	mil	mil

而且，在这些语言中即使有语音形式上的差异，这些差异也是以有规律的完全成类比的方式出现。例如，凡是古哥特语里[d]音，在拉丁语里是[t]，在希腊语里是[th]，在梵语里是[dh]。基于这个观察，历史语言学家们就有理由假设这些语言都是从同一个原始语言演化而来的，并以这种系统比较关系作为假设语言的历史面貌的根据。对于历史语言学，这种系统比较的方法非常关键，可以说是历史语言学的方法论基石。19 世纪以来历史语言学家们就是以这个系统比较的方法来构筑

语言的历史演化史并确立世界上语言的语族分类的。

中国传统小学也是以类似比较的方法作为判断古汉语音义的主要手段。例如,清代的钱大昕提出过这样一个古音义判断:

> "造""次"为双声,故"造"可转为"次"音。《诗》"小子有造"与"士"韵,"蹻蹻王之造"与"晦"、"介"、"嗣"韵,是也。《春秋传》"使助薳氏之簉","簉",次室也,是"造"有"次"义。(《十驾斋养新录·卷一》)

钱氏推理的基础是建立在古韵体系之上的。他把表现在古文献中的古韵作为类似的根据,"造"与"士"同韵而"次"也与"士"同韵,则可断定"造"与"次"在上古汉语中也是同韵的。这样一种类比推理在中国传统小学里是非常广泛地应用着,并从推断语音进而到推断语义。当然钱大昕在论述时只举证古代文献而没有明言他所依据的推理规则。像中国传统小学的所有学者一样,他并没有总结规律的意识。而在具有现代科学方法论的自觉意识的欧洲19世纪,历史语言学家们开始注意到为自己的研究确定一个方法论的基础,他们花相当大的精力于构筑规律。到了今天,一方面通过现代语言学在20世纪的长足进步,使我们对语言学的本质及其发展特点有了更深入的理解;另一方面当代科学哲学的进步使我们对科学的经验性基础有了系统的理论认识。这样我们可以更清楚地分析语言学的材料来源与理论构成的关系。

五、理论工具决定的方法

在对收集起来的语言材料进行了处理和分析以后,下一步的工作就是要将语言材料按照具体理论所要求的特定形式表述出来。在这里语言学家们面临着一个选择,他们要决定需要对材料的抽象化和标准化进行到什么样的程度,以及需要对材料进行怎样的形式化表征。在这里存在着两个矛盾的要求。一方面,对经验材料的表述越细致,对材料的细节特征保留得越充分,理论的经验性基础就越牢固;另一方面,以经济的形式化了的方法来表述语言材料可以大大有助于提高理论的

明确性和论证的严谨性,使我们能集中注意到问题的最本质的地方。这两个要求是互相冲突的,语言学史上也一直有就此而引起的争论。语音学中有所谓的宽式音标和窄式音标之争;生成语法在其句法理论的分析过程中对词类的简要划分曾遭到描写语言学家们的强烈批评,认为他们的那些形式化符号 N,A,V,P 等略去了太多的细节变化。当然,无论我们是属于什么样的理论流派,我们都不可能只满足一个要求而完全忽视另一个要求。要进行成功的语言学研究,语言学家们在表述语言材料时都得设法在这两个要求之间达到一个实际的平衡,既顾及到对经验材料的忠实又具有简洁明了的理论性。

从另一方面来说,语言学家所发展出来的或所选择的语法理论形式也会在相当大的程度上决定了如何对经验材料进行表达和处理。一定的语言理论形式会便于表达和处理某一类的或某一方面的语言材料却难以处理其他类别或其他方面的语言材料。例如,乔姆斯基倡导的生成语法非常适于处理具有不同线性结构但却基本同义的句子之间的关系,嵌入从句在生成语法的理论形式中也能得到较好的显示和处理。但相比之下对于像状语这样的成分在生成语法的理论框架里就没有有力的表示和分析工具来处理。近年来这个语法理论的进展及其在理论形式上的变化使它能很明晰地显示名词类成分之间的共指关系。这是乔姆斯基一派的生成语法对语言的语义部分处理得最好的地方,除此以外乔姆斯基的理论形式对语义的其他内容的表示和处理并不是很有效。他的理论里是有一个部分专门用于表示语义结构的,那就是所谓的逻辑表达式(LF, logic form),但这个逻辑表达式表达的语义内容相当有限。

当代另一个重要的形式语法学派范畴语法在这个方面较之于乔姆斯基语法就具有明显的优越性。具有很严格的数理逻辑基础的范畴语法采用了一套很不同的形式表述系统,在这套表述系统中符号标示的内容离句子的线性结构更远但更忠实于句子的层次结构。这样,语言材料在被转写成范畴语法的表达式时,有的内容被强调了,有的内容被掩盖了。范畴语法选择这样一个理论形式是有考虑的,因为运用范畴语法的表达形式可以对语言的句法和语义进行统一的形式化处理,每一步句法运算步骤都相对应于一步语义推理步骤。这样,范畴语法就

特别地为形式语义学家们所喜好，他们能采用范畴语法的形式体系来建立一个包括句法和语义的完整的语法理论。

在乔姆斯基的生成语法启发下发展起来的另一种生成语法“广义的词组结构语法(GPSG)”采用了一套新的形式系统来表述语言结构，其独特之处在于把句子结构的线性次序和层次关系分成两个参数来表示。语言材料转换成 GPSG 的形式语言后其单个成分之间的关系能得到更加细致的显示，也使许多差别很大的语言材料都能用这相同的形式语言表示出来。比较起乔姆斯基的形式语法来，GPSG 更适宜于处理线性词序不典型的语言材料。

当语言学界对词汇信息在句法组织中的重要性越来越注意的时候，出现了一系列注重表达词汇结合特征的语言理论，例如“中心词主导的词组结构语法(HPSG)”。在这个理论的形式体系中动词对其附属成分的要求被置于中心地位而标示出来。因此，运用这个理论来研究语言时，语言材料中这一部分的信息得到突出的表述和优先的处理。这在早期的生成语法里是没有的。在后期的理论中虽然加上了一个所谓次范畴化的组件，但是还是处于一个附属的地位。同样的语言材料，表达在不同的生成语法的形式语言中就会被转换成相当不同的样式，结果是有的内容被强调，有的被掩盖。由此可见，从经验材料到理论结论的途径并不是单一的，理论所采用的形式会深刻地影响到研究者看经验材料的方法。

语言学研究的每一步都涉及一定的方法论选择，不同的方法规定了研究的不同内容及其成果。理解和把握不同的方法的特性对于我们提高语言研究和分析的理论自觉性是有着很重大的意义的。

两条战线上的法国语言政策

在法语中，人的民族属性及其语言是同一个词，这个词源自于国家名称。语言上的这个特点最明显不过地表明了法国人意识中对国家、民族和语言之间的关系的认识。法国人认为这个关系就是一个同一性的关系，法国的公民都是法国人，法国人就是讲法语的人，这三者是三而一、一而三的。这个同一性的关系清楚地表述在法国第五共和国的宪法中，这部宪法明确地规定了法兰西共和国是不可分割的，所有的法兰西公民不分种族宗教和出身在法律面前一律平等，法兰西人民是个单一的整体。这些原则在涉及法国人的公民权利和义务的其他方面都没问题，但是关系到语言时就不是那么简单了。现行的法兰西第五共和国宪法的第二条规定："法兰西共和国的语言是法语。"这条宪法条款和上面的那些规定法国人民的单一性和法律前一律平等的宪法条款相联结，其对语言的法律意义就很不同寻常了。从严格的意义上来说，这些条款意味着，是法国人就应该只说法语，所有的法国人都有也只有相同的使用法语的权利。确实，第五共和国宪法的制定者和捍卫者的语言政策正是以这为他们的目标的，但是，我们知道语言并不是一个像交通规则那样容易人为规范的事情，法国的实际语言状况和宪法规定的官方政策之间的矛盾造成了令法国政治家们头痛的种种问题。

这些问题不易为外人所了解。对于从远处观察法国的或去法国旅游的外国人来说，法国是一个语言相当单一的国家，和中国不一样，从南到北，从上流社会到地铁里的流浪汉，你可能遇到的所有的法国人都说着差不多的法语，在各类媒体上读到听到的也是一样的法语，仿佛做法国人和讲法语就是合而为一的同一个概念，是同一件事的不可分割的两个方面。但是，实际上无论从历史上来说还是从现实来看，情况都不是这么简单，与世界上的大部分国家一样，目前的法国仍然是一个多语种的国家，在法国的各地，除了官方语言法语以外，还存在着不少地

方语言，这些地方语言并不能简单地定位为法语的方言，它们常常和标准法语不属于同一个语族，而且所有这些非法语的语言的历史和社会地位也各不相同，无法都归入方言这个范畴里。这些非法语的语言并不是无足轻重的，它们的重要性可以在这样一个统计中看出：在目前6 000多万法国公民中，有82%的人以法语为他们的母语，其他的法国公民以别的语言为母语，法语是他们在学校里学习的第二语言。不仅有相当数量的法国人不以法语为母语，在法国国土上目前还使用着的法语以外的语言的种类也惊人的多，据语言学家统计，法国总共还要75种不同的语言。当然，这个数字主要是因为法国有着遍布世界各大洲的海外领地，大多数的非法语母语者和非法语语种都存在于海外领地上，75种语言中的三分之二共51种语言是海外领地的语言。尽管如此，在法国本土上还是存在着相当可观的语言多样性情况。除了官方语言法语外，还有24种语言，这24种语言可以分成几个不同的种类，首先是那些历史上一直存在在法国国土上的语言，其中包括源自于拉丁语的奥依语、奥克语、卡塔卢尼亚语、法国普罗旺斯语、科西嘉语等，源自日耳曼语的佛拉芒语、阿尔萨斯语、法兰克语等，源自凯尔特语的布列塔尼语，以及不属于任何别的语族的巴斯克语等。这些语言可以大致地分为属于高卢罗曼语系和非高卢罗曼语系的两大类。属于非高卢罗曼语的主要是存在于法国的东北部的那些日耳曼语和在法国的南方的巴斯克语和卡塔卢尼亚语。所有这些语言都是这些地区的居民原有的语言，随着这些地区并入了法国，成了法国语言种类的一部分。它们一般被称为地方语言或少数语言，其中不少是跨越边界的语言，例如，在法国西南部和西班牙西北部的边界两边的居民都使用巴斯克语，在法国东南部和西班牙的东北部的边界两边都有居民使用卡塔卢尼亚语。东部的法国普罗旺斯语和东北部的和北方的阿尔萨斯语，法兰克语（也叫洛林语），佛拉芒语也一样。这些地区性语言也被称为历史性语言，因为它们在法国国土上的存在已有一个悠久的历史。

除了这些历史性的地方语言，在法国国土上现在又有了不少新移民的语言，这些语言是新近成为法国公民的那些居民的语言，主要有柏柏尔语、阿拉伯语的各个方言、意第绪语、茨冈语、东阿美尼亚语等。

目前在法国存在着的这两类非法语语言的地位和处境各不相同。

不同的历史性的地方语言也有着不同的现况,阿尔萨斯语、布列塔尼亚语和卡塔卢尼亚语等还富有生命力,讲这些语言的人数很多。在阿尔萨斯 170 万居民中有 90 万人讲阿尔萨斯语,在布列塔尼亚 150 万居民中有二三十万人讲他们的这个家乡语,在法国的卡塔卢尼亚地区 37 万居民中有 12 万人讲卡塔卢尼亚语。在巴斯克地区和在科西嘉岛上讲巴斯克语和科西嘉语的人数也相当可观。把讲这些大的地方性语言和其他比较小的地方性语言的人加起来,我们可以看到一个相当不同的法国语言地图:法国人其实并不是像人们以为的那样是全部都讲法语的,很大一部分的法国人使用着别的语言。

但是问题是,这些历史遗存下来的地方语言在不断地萎缩,比如巴斯克语,在 20 世纪初,所有的巴斯克人都讲巴斯克语,现在总共 26 万巴斯克人中只有 4 万人还讲巴斯克语;同样,在上世纪初,所有的科西嘉人都讲科西嘉语,现在只有一半的科西嘉人还能讲科西嘉语。说奥克语的法国人分布在占法国领土三分之一的南部地区,至今还有 200 万人,但是在 1920 年讲奥克语的法国人多达 1 000 万。

以上列举的这些语言的使用者和只使用标准法语的人都被归为本根的法国人(les Français de souche),在法国还有一些其他语言的使用者被归为另外一类,他们就是新移民语言的使用者,这些语言进入法国的历史不长,因为说这些语言的人来到法国还不久。法国的法律禁止在法国公民中进行种族或原籍的划分,法国法律对法国公民一视同仁,不准有任何形式的身份区别,所以在法国不存在官方的移民人口统计。因此对法国的移民人口的数量只有学者们的估计,一般认为法国目前有 1 000 万左右的移民,包括拥有法国国籍的和尚未得到法国国籍的。在 1990 年前这些移民大多来自欧洲的其他国家,1990 年后大多来自阿拉伯国家、非洲国家以及土耳其和亚洲。这些移民带来了他们的非法语的母语,目前在法国至少有 130 多万移民讲各种阿拉伯语方言,68 万人讲柏柏尔语,100 万人讲意大利语,这些语言在移民中使用得相当广泛,但是,它们很快也会陷入和所谓的历史性地方语言相似的处境,移民的第二代以及他们的后代会越来越少使用他们先辈的母语,直至将法语当母语而放弃原来祖国的语言。

这些地方性语言的退缩好像是现代社会里传媒发展的后果,在清

一色使用标准法语的电台电视广播和书刊电影的影响下，方言和地方性少数语言当然只有退让了。但是事实上，这种情况是长期以来法国国家语言政策的结果。法国的语言历史就是法语从一个原来相当小的地方语种发展成今天占绝对统治地位的语言的历史，而这个过程基本上是政府意志驱动的人为过程。

一直到文艺复兴的16世纪，法国还是一个语言上非常不统一的国家，那时的一位名叫德博韦勒的作家写了一部关于法国各地语言的著作，说在法国几乎每个城市每个地区都有自己的语言，而法语只是其中的一种，并且还不是使用者最多的一种。法语能够在众多的地方语言中胜出而成为法国的"国语"，这完全是借了王家的权威，靠了王国政府的法令威力。1539年，法国国王弗朗西斯一世签署了决定了法语命运的著名的维雷—谷德热法令，这个法令并不是专门为王国的语言而制定的，实际上这是一个关于法国政府司法、警察和财政等制度的一个法令，在关于司法的条文里，弗朗西斯一世规定，为了使法规法律和诉讼文书明白易懂不用翻译，这些文书必须用法语来书写。这个规定的本意是针对拉丁文的，因为中世纪时期的一切重要文件都是用拉丁语写的，现在需要改用活的语言了。然后，弗朗西斯一世的这个法令实施后的主要结果还不是拉丁语退出了法国国家日常的事务，因为本来拉丁语在整个欧洲就都在被本地语言所取代，维雷—谷德热法令的历史性意义在于它指定了法语，这个法国王室和首都巴黎地区的方言，作为取代拉丁语的官方语言，从此开始了法语的辉煌历史，也开始了法国各地其他地方语言的衰退过程。

法语是随着法国王权的扩张而上升，在很长时间里它的发展主要还是在其声望和地位的提高，而不是使用者数量的增加。在弗朗西斯一世制定这个法令时，法国讲法语的人还不到全国人口的十分之一，到了路易十四时代，法国领土和人口扩大很多，王国的臣民中讲法语的人也不到100万。但是经过路易十四的一大批宫廷文人和艺术家运用法语的杰出创作和语法学家的精心规范，法语成了法国上流社会的文学艺术语言和学术语言，具有了法国其他语言所无法企及的荣耀地位，法语作为世界上最优雅最完美语言的声望就是从那时建立起来的，法国各地的语言也从原来和法语平等的地位被逐渐地贬低为"土语"

(patois)。今天世上爱好文学的人都仰慕法国文学的经典作品，自豪的法国人总是喜欢说这些作品是以普世性的高雅典范的法语写成的，但是，殊不知那时的法语实际上是一种当时只有很少一些人读的语言，讲法语的人既少，许多还是文盲。据估计，当时能读法语的人占法国人口的总数不到百分之一。法国古典时代的大作家拉辛就曾在他的游记里记载道，当他来到法国的南方时，南方人听不懂他的法语，闹出了不少笑话。

波旁王朝的权贵们得意于自己的优美法语，并不把下层愚氓们讲的粗鄙的土话太当一回事，到了法国大革命时，新的统治阶级就不那么掉以轻心了。他们要建立一个统一的不可分割的共和国，要把自由平等博爱的普世理想传导给天下的百姓，那就必须要让所有的自由公民都懂得并使用同一种普世语言，这普世语言当然也就是这些巴黎的革命者使用的法语了。对于法国大革命的领袖们来说推广法语，消灭土语，这是一项严肃的革命任务。大革命时的公安委员会成员巴雷尔宣称："君主制有理由保持语言的巴别尔塔，在民主制度下公民们如果不懂自己的民族语言，那就是背叛。"1794 年，格雷瓜尔教士提交了他的那份著名的关于法国语言状况的报告。他指出，尽管封建制度下的大省已经被废除了，但是各大省的土语还在，在新建的共和国的近百个省份中只有 15 个省讲法语，他因此呼吁革命政权以革命的手段铲除土语并推广国语。在革命政权的教育委员会上，格雷瓜尔宣布，不可低估与土语斗争的政治意义，繁多的土语会妨碍理性的成长，一个自由的人民必须讲一种单一的语言，这个语言必定是法语。格雷瓜尔并不是大革命期间统一语言政策的唯一鼓吹者，连塔列朗这样的政客也有他的语言政策建议，他主张在小学里强制教授法语来消灭所有那些方言。

在这些革命家的鼓动下，1794 年 7 月 20 日，新历热月 2 日，法国国民公会通过一项法令，规定所有不使用法语的公职人员将被解除职务，送上法庭，判处 6 个月的监禁。

尽管大革命推行了语言的恐怖政策，所有的法国小学以后也大力教授法语，一直到 19 世纪中期，大部分的法国人还是不会讲法语，据估计，在 19 世纪 60 年代，法国的 3 800 万人口中，仅有 700 多万人会讲法语。大多数的孩子一离开学校就把老师教的法语忘得一干二净，放松

地和他们的父母讲着祖上传下来的土话。但是，到了 19 世纪后半期，重视教育的第三共和国难以容忍这样的情况继续存在，从各地的省长到学校当局都把消灭土话当成最重要的政务，学生们一被发现讲土话就会受到严厉的惩罚，“禁止随地吐痰和讲土话”的标语四处可见，法兰西学院规定的正字法以及诺埃尔和沙普萨尔编写的法语语法，尽管不乏武断任意的规则，成了所有希望成功的法国人必须掌握和熟记的语言标准。第三共和国的官员和教师们的努力结出了果实，1926 年，语言历史学家布吕诺在他著名的《法语史》中写道：“18 世纪时人们在家里都讲土语，现在法语成了城市和乡村的语言。”面对这样的法语教育成绩，法国的政治领导人还觉得不可松懈，从 20 世纪初期到 60 年代，法国一共公布了 40 多个关于语言的法规法令，严格地推行标准法语的使用。一直到 1972 年，蓬皮杜总统还说，法国必须为欧洲树立榜样，在法国的国内是没有地方语言的地位的。

但是时代在变化，人们的意识也在进步，到了 1981 年，总统候选人密特朗在竞选时宣布，要为法国的其他语言和文化打开学校，电台和电视台的大门。从这个竞选许诺可以看到，法国社会上已经出现了保护地方语言文化的强烈要求。就像别的竞选许诺一样，容纳地方语言的政策并没有随着密特朗的当选而得到真正的采纳，相反，在 1992 年法国还修改宪法，加入了宪法第二条条款，明确规定：“法兰西共和国的语言是法语。”现行的法国语言法律是 1994 年通过的图邦法，详细地规定了法语在各个公共领域里的法定使用。很有意思的是，1994 年统治法国的是一个右翼政府，在经济和社会政策的各个方面都在大力推行自由主义的方针而减少国家的干预，但是就是在语言领域里试图用国家法律强力保证法语的使用，这说明在法国法语至上的语言政策是超越了左右翼的分裂，是法国的基本国策。

可是，21 世纪毕竟不是 18 世纪了，几十年来法国的行政权力不断地下放到各大区，地区自治有了巨大的进步，新时代里人权意识的高涨也使得人们对乡土身份产生新的认识，这一切变化导致了法国的地方语言复兴运动兴起，各地的国家公务员，首先是教师，再也不能像禁止随地吐痰那样禁止说地方语言了，方言不再被看作是和愚昧迷信一类的东西了。相反，热情的地方语言捍卫者把地方语言提高到文化遗产

的高度，保卫方言就是保卫文化传统，保卫文化基因的多样性。靠着地方文化运动的推动，现在法国不少地方的学校里已经有了地方语言的课程，学生可以选择学习自己祖先的语言，在布列塔尼地区公共指示牌上现在也有了法语和布列塔尼语双语标示。

这些变化显示法国的国家语言政策四五个世纪以来第一次有了转向的样子，从绝对的单一语言政策向语言多样化发展。可是，切莫以为历史能够回复，现在再来拯救压制了几个世纪的地方语言恐怕是为时已晚了，尽管目前在法国还有不少地方语言，除了少数几种如阿尔萨斯语等，绝大多数只有 50 岁以上的人在使用，大部分家庭已经不把地方语言传授给下一代了。同时，法国政府对地方语言的再生仍然保持高度警惕的态度，一方面做出对地方文化语言宽容的姿态，一方面小心翼翼地维持着一条底线，绝不容许改变法语占据绝对优势的局面，图邦法依然是法国现行的语言法律。据统计，目前法国 1 000 多万的学生中，只有 20 多万学生在学校里学过像巴斯克语、布列塔尼语这样的地方语言，这当然是无碍大局的。

新时期产生的新问题是，为了继续保持法语的优势地位，法国政府现在处于一个两难的境地，它要同时进行两条战线上的斗争，而在这两条战线上它需要坚持两种完全相反的理念。

从 19 世纪下半叶开始，法语在法国国内得到了有力的推广，到了上个世纪上半叶，法语在法国国内几乎成了在公众场合唯一听得到的语言，也是在这段时间里，法语在法国国外的地位逐步下降，英语逐渐取代法语成了世界第一大语言。也就是说，法语在国内取得了像英语在当今世界上所占有的那种地位，而法语在国外则被压制到了像一种地方方言的地位。这种地位的对比使得法国的语言政策陷入了自我分裂的境地。为了阻击英语，争取法语在世界上的地位，法国政府在所有的国际组织里和外交场合中都大力鼓吹语言多样化政策。反对单一语言是法国政府在国际事务中坚定不变的立场，法国官员们在他们的官方报告和文件中根本否认单一语言能够带来交往的便利和资源的节省，他们有力地争辩说，语言是文化的源头，人类文明的存在完全取决于文化的多样化，也就是语言的多样化。

然而，回到国内，同样的法国官员，却对自己国土上的各种地方语

言充满疑虑,单一的不可分割的共和国只能有一个单一的语言这样一个雅各宾观念至今还是指导着法国政策的基本观念。他们迟迟地不肯承认地方语言的法律地位,也不采取保护地方语言的措施。

围绕着《欧盟地方和少数语言宪章》的角力最明显不过地显示了法国官方在语言政策上的困境。为了保护少数民族权益和推进地方自治,1992 年欧盟理事会通过了一个《欧盟地方和少数语言宪章》,规定了保护地方语言的一系列条例。按理说这个宪章的精神和法国在国际舞台上一贯主张的保护弱势语言维持语言的多样性的原则是完全一致的,而且,法国作为欧盟的领头国家,也应该带头签署和批准这个宪章。但是,主要的欧盟国家包括英国、德国和西班牙都已签署并批准了这个宪章,法国这个欧盟的大国却在很长时间里一直不肯签署这个宪章,理由很简单,因为这个宪章与法国的宪法有冲突,法国宪法的第二条明确规定,“法兰西共和国的语言是法语”,并不给任何其他语言留下法律地位。面对舆论的压力,从密特朗到希拉克,再到若斯潘都曾宣布打算签署这个宪章,最后都退缩了。到了 1999 年,法国的欧盟事务部部长终于在布达佩斯签署了这个宪章,但是同时表示,法国并不打算遵守整个宪章,法国只承担宪章中规定的 39 项义务。然而,就是这样一个部分的承诺也没有被法国批准,法国的宪法委员会在审议后判定,《欧盟地方和少数语言宪章》的第七款和前言与法国第五共和国的宪法不相容,批准这个宪章将是违宪的。当时的总理若斯潘要求希拉克总统动议修宪以便合法地批准这个欧盟宪章,希拉克总统一口拒绝,说他决不会进行动摇法兰西共和国根本原则的修宪。

到了 2005 年,几个布列塔尼大区的议员在法国议会又提出动议,要求修改法国宪法中关于语言的第二条,得到的却是同僚们的讥笑和压倒多数的反对。看来,批准这个欧盟宪章还是一件遥远的事。

这样,法国政府就继续做着两面人:在国际上它是文化和语言多样性的倡导者,主张所有语言一律平等,都应该得到保护和发展,都应该拥有不可剥夺的权利;在自己国内,它警惕地维护着法语的一统地位,根据宪法,法国公民和说法语的人是同义词,绝不承认有说别样语言的别样的法国人。这一切都是为了法语,为了在国际上不让英语淹没了法语,为了在国内不让人们的家乡话蚕食了法语。从这儿我们就能明

白,今天法语在世界上的地位,不是因为有莫里哀和巴尔扎克,而是几个世纪来政治斗争的结果。

参考文献

[1] Baggioni, D., 1997, *Langues et nations en Europe*, Editions Payot et Rivages.
[2] Certeau, M., Julia, D., et Revel, J, 1975, *Une politique de la langue*, Gallimard/Folio.
[3] Hagège, C., 1996, *Le français, histoire d'un combat*, Boulogne, Edtions Michel Hagège.
[4] Nelde, P., 2004, "Le nouveau plurilinguisme de l'Union européenne et la linguistique de contact", *Revue française de linguistique appliquée*, 2, Vol. IX.

Examen de la structure des enchaînement des verbes modaux

Dans la syntaxe française, les verbes ne jouent pas toujours un rôle identique. Outre des verbes constructeurs dont les exigences sémanticosyntaxiques sont la clef pour expliquer l'organisation des énoncés verbaux, nous constatons fréquemment qu'il y a dans ces énoncés des verbes qui jouent un autre râle. Par exemple le verbe *va* dans l'énoncé suivant:

(1) Il va rentrer tout de suite.

Bien que ces verbes possèdent peu de marques morphologiques ad hoc, selon leur position et leur fonction syntaxique, nous croyons pouvoir postuler qu'il y a une sous-classe de verbes modaux en français. L'existence des verbes modaux a été reconnue par de nombreux linguistes et grammairiens; mais il n'y a jamais eu de consensus sur la délimitation de cette sous-classe. Une définition dont l'idée remonte assez loin (cf. Damourette et Pichon, t. 5; Langacker 1978 entre autres) établit que les verbes modaux sont ceux qui servent à exprimer le rapport entre le locuteur el son énoncé, plutôt que le rapport entre le sujet et le prédicat. Dans les analyses d'orientation plus syntaxique (cf. M. Gross 1968; Cl. Blanche-Benveniste et al. 1984), l'absence de contraintes exercées par ces verbes sur l'élément sujet est présentée comme le critère définitoire de celte sous-classe.

1. CRITÈRES DE RECONNAISSANCE DES VERBES MODAUX

En tenant compte de ces analyses, nous avons utilisé, dans Chu 1987, deux critères, à savoir les verbes impersonnels et les permutations pronominales, pour déterminer le statut de verbe modal.

Nous constatons que dans les énoncés où s'emploie un verbe modal, comme (1), le sujet est en relation avec le deuxième verbe de l'énoncé et que la présence du verbe modal *va* n'a pas d'influence sur le choix de l'élément sujet. Cette caractéristique du verbe modal se manifeste très clairement dans les exemples suivants:

(2) a Il neige.
 * Je neige.
(2) b Il va neiger.
 * Je vais neiger.

Ainsi, les verbes impersomnels comme *neiger* nous ont servi de critère pour définir les verbes modaux. De plus, nous voyons que si on peut établir une relation de proportionalité[①] entre (3) et (4)

(3) Il souhaite y aller à pied.
(4) Il le souhaite.

la même relation ne pourra pas s'établir entre

(1) Il va renirer.

et

(5) · Il le va.

---

① Cela signifie une relation grammaticalisée, dans une structure donnée, entre les représentations d'un même terme réalisé selon différentes catégories grammaticales (cf. Blanche-Benveniste eet als. 1984, 1.2.3. et 1.2.4.)

Ou

• Il y va.

Nous appuyant sur ces caractéristiques, nous sommes arrivés à présenter comme verbes modaux en français[1] les treize verbes suivants (cf. Chu, 1987, ch. 2):

Aller, *cesser de*, *commencer à*, *continuer à*, *devoir*, *être en train de*, *avoir failli de*, *finir de*, *paraître*, *pouvoir*, *risquer de. sembler. venir de.*

2. LES ENCHAÎNEMENTS DE VERBES MODAUX

2.1.

L'une des caractéristiques de ces verbes modaux est que, employés dans des constructions verbales, ils peuvent se succéder en formant des enchaînements:

(6) Il va devoir rentrer tout de suite.

En d'autres termes, entre l'élément sujet et le verbe constructeur, il peut y avoir non pas une position de verbe modal mais en fait plusieurs positions. Il s'agit ici, bien évidemment, de positions syntaxiques ayant une place à définir dans la structure de langue. Les quelques positions de verbes modaux que nous proposerons ci-dessous ne sont donc pas nécessairement réalisées dans les énoncés et ne sont pas toujours directement observables dans l'usage du français. Ainsi avons-nous dû faire appel, dans notre étude, à des exemples fabriqués.

2.2.

Pour fournir une description adéquate des verbes modaux, nous avons

---

① Nous ne considérons pas cette liste comme close; elle pourrait être prolongée par d'autres termes. Dans nos recherches précédentes, aussi bien que dans cet article, nous nous sommes limité à ces 13 verbes parce qu'ils montrent les caractéristiques les plus typiques.

intérêt à examiner combien de positions de verbes modaux peuvent exister pour une construction verbale dormée.

Nous examinons d'abord la possibilité de l'emploi dédoublé de *devoir* et *pouvoir*, possibilité refusée par E. Benveniste(1965) mais acceptée par H. Huot (1974). N'en trouvant pas d'emplois spontanés dans les corpus, nous avons testé auprès de nos informateurs francophones des énoncés fabriqués comme les suivants:

(7) S'il n'y a personne, c'est que Jean a dû devoir rentrer.

(8) Tiens il n'est pas là, il a dû devoir prendre l'avion en catastrophe hier soir.

Nos informateurs les ont acceptés, même si c'était avec hésitation. Ils sont aussi d'accord pour dire que dans ces énoncés le premier *devoir* (*a dû*) signifie une probabilité et le deuxième devoir (*devoir*) indique une obligation, ce qui est très significatif pour nos analyses ultérieures.

Le dédoublement de *pouvoir* suscite beaucoup moins de controverses.

(9) Comment Sarah a-t-elle bien pu pouvoir demander son chemin en chinois?

Tout en acceptant ces emplois dédoublés, nous sommes très conscient de leur caractère marginal. Mais il nous semble nécessaire d'envisager dans nos recherches ces cas limites qui nous permettent de mieux saisir les propriétés de ces verbes.

Dans ces cas de dédoublement, il est reconnu généralement qu'il nes'agit pas de dédoublement d'un même morphème *devoir* et *pouvoir*, mais de l'emploi successif de deux verbes différents (cf. Huot, 1974; Sueur, 1979). Les faits qui distinguent les deux *devoir* et les deux *pouvoir* sont nombreux; nous n'en signalerons que deux ici.

Premièrement, ils sont sémantiquement distincts: le *a dû* signifiant "probabilité" et le *a pu* signifiant "possibilité" dans (7) et (8) respectivement, appartiennent à un champ sémantique généralement

nommé "épistémique"; tandis que le *devoir* qui a le sens d'"obligation" et le *pouvoir* qui exprime " la capacité " dans les mêmes exemples appartiennent à un autre ordre de sens, souvent appelé "radical".

Deuxièmement, ils ont des comportements distributionnels différents: avec la forme infinitive de *devoir* et *pouvoir*, on ne peut pas avoir le sens dit "épistémique".

Si l'hypothèse des deux *devoir* et des deux *pouvoir* est admise, nous pouvons en tirer la conclusion qu'il doit y avoir, devant le verbe constructeur et après l'élément sujet, deux positions, chacune ayant son paradigme constitué de différents verbes modaux. Dans l'une des positions, qui est immédiatement après le sujet, *devoir* (1) et *pouvoir* (1) trouvent leur emploi modal et dans l'autre qui suit, *devoir* (2) et *pouvoir* (2) font valoir leur sens dit radical.

2.3.

Si l'on adopte le postulat des deux positions, la deuxième distinction citée plus haut pour les deux *devoir* et les deux *pouvoir* (c'est-à-dire la restriction morphologique pour le *devoir* et le *pouvoir* épistémique d'apparaître à l'infinitif) n'est qu'une conséquence de leur position relative.

L'accord entre l'élément sujet et le verbe immédiatement à sa droite, verbe auxiliaire, verbe modal ou verbe constructeur, est un fait fondamental de la syntaxe française. La position de *devoir* (1) et de pouvoir (1) se situe à gauche de la position de *devoir* (2) et de *pouvoir* (2) et donc dans le voisinage immédiat de l'élément sujet. Ils doivent par conséquent paraître sous une forme conjuguée exigée par l'accord. De plus, du fait qu'ils ne peuvent pas s'employer dans la seconde position à droite dans l'enchaînement, ils sont privés de forme infinitive. En revanche, *devoir* (2) et *pouvoir* (2) peuvent paraître aussi bien sous la forme conjuguée que la forme infinitive. Ce phénomène vient de ce que les deux positions de verbes modaux ne sont pas nécessairement présentes dans des

constructions réalisées. De ce fait, quand il n'y a qu'un *devoir* ou un *pouvoir dans un énoncé on ne sait pas de quelle position il s'agit. D'où l'ambiguïté dont on parle souvent dans les études concernant devoir* et *pouvoir*: l'absence de la première position fait que les verbes modaux de la deuxième position doivent apparaître selon le principe de l'accord, sous une forme conjuguée tout comme les verbes modaux de la première position.

2.4.

Les deux positions de verbes modaux étant ainsi définies, nous pouvons postuler au moins une troisième position à la droite de ces deux premières.

Voyons l'exemple suivant:

(10) Il doit pouvoir commencer à comprendre ça.

En fait, avec un verbe constructeur bien choisi, toute une série de verbes modaux, tels qu'on les a définis plus haut, peuvent occuper la place à droite de la combinaison "*peut / doit + devoir / pouvoir*":

doit + pouvoir + cesser de
commencer à
continuer à
finir de

En revanche, à part *paraître* et *sembler* dont nous discuterons plus tard, aucun autre verbe modal de notre liste ne pourra s'employer à la suite de cette combinaison de trois verbes modaux. Nous posons donc une structure de trois positions pour rendre compte de la combinatoire des verbes modaux. En vérifiant dans les exemples recueillis au cours de notre enquête, nous avons constaté que la combinaison de deux verbes modaux n'a déjà pas une fréquence notable. La combinaison de trois verbes modaux est la suite la plus longue qu'on a pu trouver dans les exemples réels. Voici un exemple où l'on voit la réalisation des trois positions:

(11) Il devrait pouvoir continuer à siéger au gouvernement (France-Inter, 18.02.1985).

Nous savons que, par leur nature, les verbes modaux n'entretiennent pas de rapport de sélection avec l'élément sujet. C'est plutôt le verbe constructeur qui impose des contraintes sur le choix des verbes modaux (M); il nous paraît donc plus raisonnable de calculer les trois positions à partir du verbe constructeur:

Sujet + M3 + M2 + MI + verbe constructeur.

2.5.

En explorant les possibilités de combinatoire des verbes modaux, nous sommes amené à voir que la longueur des enchaînements n'est pas théoriquement limitée à trois positions. Bien que très rarement — sinon jamais — utilisée dans les énoncés réels, il existe une possibilité d'établir une combinaison de quatre ou même plus de quatre verbes modaux.

(12) a. Il va devoir paraître pouvoir faire ça

L'allongement des enchaîmements de verbes modaux est rendu possible par deux verbes modaux assez particuliers: *paraître* et *sembler* . Ces deux verbes peuvent s'intercaler entre M1 et M2, ou entre M3 et M2, ou entre M1 et le verbe constructeur, mais jamais entre M3 et l'élément sujet. En plus, du fait que les contraintes sur la combinatoire des verbes modaux ne s'exercent pas au-delà d'une combinaison à deux verbes modaux (cf. Chu 1987, ch. 4), l'intervention de *paraître* et *sembler* a pour effet de rendre la combinatoire récursive, c'est-à-dire de faire apparaître les positions antérieures. Nous pouvons donc avoir des combinaisons comme:

(12) b. Il va commencer à paraître pouvoir faire ça
- M3 + MI + paraître + M2 -

Plutôt que de renoncer à l'idée des trois positions proposées ci-dessus, nous

expliquerons la complexité apparente de ce genre de combinaison par la position flottante de ces deux verbes modaux. Cette particularité fait que la longueur des combinaisons de verbes modaux est théoriquement illimitée. Nous devons donc modifier notre présentation des positions de la manière suivante:

Sujet + M3 + (A) + M2 + (A) + MI + (A) + verbe constructeur

où "A" représente les deux verbes modaux *paraître* et *sembler* .

3. PROPRIÉTÉS SÉMANTIQUES DES TROIS PLACES DE

3.1.

Les verbes modaux qui appartierment à ces trois positions possèdent des traits sémantiques en commun. Pour les verbes modaux en position MI: *cesser de*, *continuer à*, *commencer à*, etc. nous pouvons dégagerun trait "processus". Les verbes modaux en position M2, par exemple *devoir* (2) et *pouvoir* (2) dénotent tous une estimation de la part du locuteur sur une condition de la réalisation de ce qui est signifié par le verbe constructeur. Enfin, les verbes modaux en position M3 expriment tous une supposition du locuteur sur l'éventualité du fait désigné par le verbe constructeur.

D'un point de vue plus abstrait, nous pouvons postuler que ces traits sont caractéristiques de ces positions. Le phénomène de deux *devoir* et de deux *pouvoir* peut donc être vu comme un effet de l'infléchissement du sémantisme de ces verbes dans les différentes positions qui font ressortir ces traits sémantiques. Les deux *aller* sont produits de la même façon: nous ne pouvons avoir *va* au sens du futur que dans la position M3, avec le trait "supposition". Par conséquent, ce verbe modal n'a pas de forme infinitive, la forme infinitive étant exclusivement réservée aux positions M2 et M1. Un cas similaire est celui du verbe modal *risquerde*, qui signifie une

éventualité, sans jugement de valeur. Cet emploi modal de *risquer de* est condamné par les puristes, à cause de son étroite parenté avec l'emploi non modal où *risquer de* signifie *courir le risquede*, seul sens correct aux yeux des puristes.

"La plupart des grammairiens déplorent ce glissement de sens" signale Grevisse (1986, § 791, j). Or nous nous apercevons que l'emploi modal de ce verbe ne s'explique pas seulement par une "évolution" sémantique. La structuration syntaxique entre aussi en jeu ici: quand ce verbe se trouve en position M3, il signifie une "éventualité":

(13) a. Il risque de gagner.
(13) b. Il risque de tomber malade, ele.

Mais quand il s'emploie en position M2, il prend davantage le sens de *courir le risque de*:

(14) a. Il peut risquer de tomber malade.
(14) b. ? Il peut risquer de gagner.

Vu ces rapports constants entre les traits sémantiques et les positions, nous pouvons représenter les trois positions de verbes modaux de la façon suivante:

Sujet + S + E + P + verbe constructeur
S = "supposition"
E = "estimation"
P = "processus".

3.2.

Nous constatons que de S (supposition) à P (processus) en passant par E (estimation), nous avons affaire à un schéma qui part du "+ subjectif" vers le "-subjectif" ou, inversement, du "-objectif" vers le "+ objectif"

Sujet + S + E + P + verbe constructeur
+ subjectif → – subjectif
– objectif → + objectif

Si l'on prend le sujet parlant et son énoncé verbal comme deux facteurs principaux de l'acte de parole, alors la place des verbes modaux, entre l'élément sujet et le verbe constructeur, constitue un champ qui relie ces deux facteurs et qui va d'une prise en charge du sujet parlant jusqu'à l'énoncé objectivisé. Ainsi, les verbes tels que *va*, *devoir* (1), *pouvoir* (1), qui sont fortement imprégnés de subjectivité, ne peuvent que se situer le plus loin possible du verbe constructeur dans la position toute proche de l'élément sujet. En revanche, les verbes modaux comme *cesser de*, *commencer à*, *continuer à*, *finir de*, *être en train de*, désignent un état dans lequel l'action ou le processus se trouve: ils sont très ancrés dans l'objectivité et souvent, dans les emplois réels, il est difficile de déterminer s'il s'agit d'un *commencer à* modal ou d'un *commencer à* verbe constructeur. Quant aux verbes modaux qui s'attachent à la position E, par exemple *devoir* (2), *pouvoir* (2), *avoir failli de*, *venir de*, etc. Ils se situent au milieu du schéma. Exprimant une estimation de la part du sujet parlant, donc encore assez subjectifs, ils s'établissent pourtant à partir d'indices objectifs. Avec ces verbes modaux, il y a pour ainsi dire un équilibre en ce qui concerne le +/- subjectif et le +/- objectif.

4. VÉRIFICATION DU MODÈLE. LA COMBINATOIRE RÉDUITE DES CORPUS

4.1.

Nous allons maintenant examiner les places que les treize verbes modaux doivent occuper dans l'enchaînement des trois positions. En d'autres termes, nous allons essayer d'établir un paradigme pour chaque position décrite ci-dessus. Pour ce faire, nous avons procédé à une enquête

auprès de locuteurs francophones sur la combinatoire de ces treize verbes. Les résultats de l'enquête sur toutes les combinaisons possibles, douteuses ou inacceptables de deux verbes modaux ont été exposées en détail dans Chu 1987.

4.2.

En nous appuyant sur ces résultats, nous pouvons arriver à un classement de ces treize verbes. Nous avons cherché à les répartir en suivant leur appartenance à des positions syntaxiques. D'après le principe selon lequel les termes d'un même paradigme ne peuvent se manifester dans un même syntagme et en utilisant les indices fournis par les combinaisons refusées, nous parvenons au classement suivant :

1. va, devoir (1), pouvoir (1). risquer de 2. devoir (2), pouvoir (2)
3. avoir failli, venir de
4. cesser de. commencer à. continuer à, finir de, être en train de
5. paraître, sembler .

4.3

Ces cinq groupes appartiennent chacun à une position. Nous pouvons les présenter comme suit :

Sujet +	S	+ (A)	+ E + (A)	+ P + (A) + V.C.
	va	paraître	devoir (2)	cesser de
	devoir (1)	sembler	pouvoir (2)	commencer à
	pouvoir (1)		avoir failli	continuer à
	risquer de		venir de	finir de
				être en train de

La constitution de ces paradigmes demande quelques explications.

Risquer de peut apparaître dans d'autres positions que S. Mais, nouspensons que c'est seulement dans cette position, donc sous une forme conjuguée, que ce verbe a l'emploi typiquement modal où il exprime la pure supposition d'une éventualité, sans jugement de préférence, comme sa racine *risque* pourrait nous le suggérer.

Avoir failli et *venir de*, bien que groupés avec *devoir* (2) et *pouvoir* (2), en sont très différents. Notre enquête nous a révélé que les verbes modaux de la position E ne se combinent pas avec *venir de*, et quant à *avoir failli*, il n'est pas compatible avec *va* et *risquer de*. Mais du fait que *devoir* (1) et *pouvoir* (1) peuvent précéder *avoir failli*, nouspréférons classer *avoir failli* et *venir de* dans la position E, et expliquer les impossibilités de combinaison entre ces verbes modaux par les incompatibilités de leur sémantisme.

En fait, quand ces treize verbes modaux entrent en combinaison, leur sémantisme particulier entraîne souvent des complications supplémentaires. Les interférences des sémantismes aboutissent soit à des interdictions de combinaison (* *va* + *venir de*, * *risquer de* + *avoir failli* n'étant que des cas évidents), soit à des combinaisons irrégulières selon notre modèle, par exemple commencer à + *pouvoir*, cesser de + *continuer à*, etc. Expliquer ces cas nécessitera des études approfondies sur le sémantisme de chaque verbe. De toute manière, il ne s'agit que de quelques exceptions qui, vues dans la perspective de notre modèle qui rend compte de la majorité des combinaisons étudiées, devraient être considérées comme des emplois marqués.

Nous pouvons vérifier notre modèle sur les exemples d'enchaînements de verbes modaux que nous avons relevés dans une grande quantité de corpus de français parlé. Tous ces exemples en confirment la validité.

(15) S + E

alors évidemment les gens vont (S) pouvoir (E) se reporter à

votre livre (Tricon 83, 7/13-14)

(16) un cheval qui a du pied c´est un cheval qui a de la corne

que tu dois pouvoir couper pour pouvoir le trav'
S E

(Poux PEF 83-A, 6/10-12)

(17) E + P

après ça Madame on peut on peut commencer à monter
E P

des murs (Neuvenl, PEF 83 A, 4/13-16)

(18) avant 1930 je pouvais entrer en classe et commencer euh
E P

à lire euh à mes élèves et on comprenait ce français

(Tricon 83, 4614-6)

(19) si on se mariait on ne pourrait pas continuer à enseigner
E P

(Tricon 83, 42/13-14)

5. CONCLUSION

Les exemples ci-dessus nous révèlent un décalage important entre la longueur très réduite des combinaisons de verbes modaux attestées dans l'usage réel et la dimension assez étendue que donne notre modèle d'enchaînement des verbes modaux. Les raisons en sont multiples. Outre le fait qu'un modèle de structure syntaxique doit être en principe plus complet que les emplois particuliers dans les énoncés, ce décalage s'explique par la nature accessoire des verbes en question. Le verbe modal est un élément syntaxiquement facultatif dont l'absence ne rend pas l'énoncé agrammatical. Ainsi la rareté des combinaisons de verbes modaux n'est pas un phénomène inattendu, et encore moins leurs combinaisons longues. Comme le montre

notre modèle, l'établissement d'une longue combinaison dépend presque uniquement de l'intervention de deux verbes modaux particuliers, *sembler* et *paraître*. De plus, la combinaison des verbes modaux des positions S et E subit diverses contraintes. *Avoir failli* et *venir de* apparaissent rarement sous la forme infinitive précédée d'un autre verbe modal de la position S, et le dédoublement de *devoir* et de *pouvoir* n'est pas fréquent. En tenant compte de toutes ces limitations et en écartant *sembler* et *paraitre*, nous pouvons donc dégager un autre schéma de combinaisons, plus restreint:

Sujet +	Position 1	+ Position 2	+ Verbe Constructeur
	aller	être en train de	
	avoir failli	cesser de	
	devoir	commencer à	
	pouvoir	continuer à	
	risquer de	finir de	
	venir de		

Ce schéma, à la différence du modèle qui rend compte du potentiel théorique de combinaisons, est très conforme à l'usage réel. Il n'est cependant pas contradictoire avec notre modèle. Nous rappelons que, dans ses cours, G. Guillaume disait:

> Ce qui fait la phrase. ce n'est pas le système. mais l'exercice du système. (G. Guillaume, p. 180)

En fait, dans le discours, le locuteur emploie toujours une sous-partie des possibilités que fournit le système de la langue. Ce que nous avons proposé dans cet article constitue, toujours en termes guillaumiens, " un comprendre au plus haut degré" du problème des enchaînement des verbes modaux en français[1].

---

[1] Je remercie Cl. Blanche-Benveniste et S. Branca-Rosoff pour leurs conseils et pour les critiques très précieuses qu'elles m'ont communiqués au cours de la rédaction de cet article.

Bibliographie

[1] Benveniste, Emile, 1965, "Structure des relations d'auxiliarité", in *Problèmes de linguistique générale* II (1966), Paris, Gallimard.

[2] Blanche-Benveniste, Claire, Deulofeu, José, Stéfanini, Jean, Van den Eynde, Karel, 1984, *Pronom et Syntaxe: l'aproche pronominale et son application au français, Paris, Selaf* Chu, Xiaoquan, 1987, *Etude sur les verbes modaux en fraçais contemporain*, Thèse de doctorat soutenu à l'Université de Provence.

[3] Damourette, J., et Pichon, E., 1911-1930, *Des mots à la pensée: essai de grammaire de la langue française*, t. 5, Paris, Edition d'Artrey.

[4] Grevisse, Maurice, 1986, *Le Bon usage*, Paris, Gembloux, Duculot.

[5] Gross, Maurice, 1968, *Grammaire transformationnell du français: syntaxe du verbe*, Paris, Larousse.

[6] Guillaume, Gustave, 1973, *Principes de linguistique théorique de Gustave Guillaume*, Paris, Klincksieck; Quebec, Presse de l'Université Laval.

[7] Huot, Hélène, 1974, *le verbe devoir, Etude synchronique et diachronique*, Paris, Klincksieck.

[8] Langacker, R. W., 1978, "The form and meaning of the English auxiliaries", *Language*, V. 54, N. 4, pp. 853-882.

[9] Sueur, Jean-Pierre, 1979, " Une analyse sémantique des verbes devor et pouvoir", *Le Français Moderne*, 47, 2, pp. 97-120.

Linguistic Diversity in Shanghai

As a metropolis with a large immigrant population, Shanghai is expected to be linguistically diverse. A rough survey of language use in Shanghai would produce a picture that would fall neatly into a classical pattern: a Low variety which is the Shanghai dialect shares the communicative functions with a High variety which is Putonghua (i. e., Mandarin Chinese). A closer look, however, will modify this picture. First of all, the terms Low and High do not adequately reflect the relative values of the Shanghai dialect and Putonghua; secondly, at the fringes of social communication there are widely used language varieties which must not be neglected; lastly, the linguistic varieties practiced in Shanghai are not maintained in stable positions. The relative importance of each variety is in constant change and it is important to shed light on the dynamics that underlie change.

A large proportion of Shanghai's inhabitants possess, besides the Shanghai dialect and Putonghua, linguistic competence of a third variety. We know that from a tiny town Shanghai sprang into a major city in a matter of a few decades. The indigenous dwellers on the banks of the Huangpu River and their descendants, whose speech provided the main features for the present day Shanghai dialect, constitute only a negligible fraction of the total population. Most Shanghai families have a grand or great grand parent who immigrated to Shanghai since the beginning of this century from other parts of China. This vanishing generation keeps their original speech all their life often without acquiring the vernacular speech of the new land of adoption. The next generation, now around 50 and over, and many of their children, are generally bilingual in the sense that they typically converse in

an original dialect with their parents within their family and speak Shanghai dialect outside it. Those who have had some formal education will then acquire still another variety of speech: Mandarin Chinese. It is therefore not unusual that a Shanghainese uses three different varieties in his or her daily life: with the family members the dialect of ancestry, with friends, shop assistants and cab drivers the Shanghai dialect, and with non-Shanghai dwellers and on some official occasions, Putonghua. We may for the convenience of the presentation name these three varieties as, respectively, the Low, the Middle, and the High variety (but the use of the Fergusonian terms does not imply our complete adoption of his concepts). The Low variety comprises as is well understood locally a number of different dialects normally of the neighbouring provinces: Ningbo dialect, Shaoxing dialect, Suzhou dialect, etc.

The functions of the Low, Middle and High variety of Chinese do not in Shanghai correspond to fixed social situations of speaking. Speakers of the Low variety (with its internal diversity) may not lack appreciation in the speech community because of its not infrequent use in the public sphere by leading members of society. Respect for seniority obliges, as we can see from family level up to top offices. Patriarchs of well-to-do clans, founders of illustrious institutions and revolutionary veterans, indeed all those who are too old to pick up a new way of speech or who simply disdain to learn the language of others, are never ashamed of their dialect which marks their ancestral origin. And they are respected for it. In a series of hagiographic films depicting revolutionary heroes recently made in Shanghai, the original dialects of these heroes have been meticulously reproduced, though all speech other than Putonghua would normally not be heard on TV and cinema. On the other hand, the High variety, as the lingua franca in China, may serve the most trivial and insignificant communicative purposes if two speakers happen to share no dialect in common.

There are a number of reasons for this overall situation. Apart from the lingering cult of ancestry implied above, most importantly it is because the

distinction between these varieties currently used in Shanghai is significantly toned down in the public's consciousness by the official denominations for them. Cantonese or Sichuan dialect, are merely *Fangyan* (regional speech) of the same language, despite structural differences between them. So in the mental representation of the public it is only a question of accent when one shifts from one variety to another. There is therefore no substantial ground for a split in their communicative functions.

For an external observer, the language situation in Shanghai would seem even more complicated than what has been described so far. If the observing linguist takes note of the number of the languages used in the local media, s/he would probably suggest that there exists in Shanghai not triglossia but tetraglossia. In fact, all the major radio stations and TV channels in Shanghai run hours of English programming each day. It is more and more common recently for an important entertainment event to be transmitted in two versions by the media: in English and in Putonghua. On the streets of the city lots of shops have their sign-boards written in these two languages and some public buses also announce their itinerary in English. Even for such a subject as family planning which only concerns local residents public posters are seen planted in downtown Shanghai entirely expressed in English. Why is this ubiquity of English language? Logically it would indicate that a substantial portion of the population speak English and that English is now a main communicative means for the inhabitants of the city. But linguistic reality does not square well with this impression. The number of permanent foreign residents in Shanghai, all nationalities combined, does not exceed 50,000 in a city of more than 13 million people. Though foreign tourists are counted by the millions now (according to *China Year Book*), these tourists are mainly from countries and areas like Japan, Hong Kong, Taiwan, and Singapore. They normally do not have the time to sit down and watch a TV program here. As for the local people, their linguistic competence does not include English, at least not for the present age. Except for the artificial context of a language

class, Shanghainese do not talk to each other in English and on average their laboriously acquired ability in English will not allow them to sustain a conversation beyond initial greetings. Of course, the local people in Shanghai do use English, through interpreters or directly, in their contact with foreign visitors or foreign residents. However, in the total amount of verbal and written communications realized in this city, communication in English is quantitatively marginal and does not appear to be more frequent than in any other big city in the non-English-speaking world. So the use of English language in the public sphere answers no real need in communication. It does not reflect a communicative real ity and is rather a created language mirage. We would then call English language in Shanghai a projected variety in addition to the already discussed Low, Middle and High varieties.

All four varieties of language in Shanghai have their appropriate fields of application: a Shanghainese fluent in all will not switch to one of the four at random. However, boundaries between these varieties are not fixed and the evolution of these varieties in practical use appears to be the most noteworthy sociolinguistic phenomenon in contemporary Shanghai.

The domain of the Low variety is definitely shrinking. It is gradually being replaced by the Middle variety in familiar and intracommunal communications, though we can not predict its total disappearance in the foreseeable future given the new waves of immigration into the city in recent years. Since the economic reform in China, mobility of different language users has considerably increased. Yet, the civil registration system limits certain public services, notably education, to registered local people. So children of those internal immigrants, espeçially children of manual workers, are barred from a proper school education and as a result they have no aecess to a Putonghua instruction, the main means of acquiring Putonghua in China. So for these new inhabitants of Shanghai, the Low variety will continue to be their principal speech. However, there is abundant evidence to suggest that for a typical Shanghai family, the

ancestral dialect has ceased to exercise a formative role in the young generation's acquisition of mother tongue. As a consequence, throughout Shanghai chats around the breakfast table have become more and more linguistically homogeneous (than, say, 30 years ago). The expansion of the Middle variety in the familiar field is however counterbalanced by the encroaching of Putonghua, the High variety, which has by now taken total possession of political discourse. Thirty years ago it was perfectly natural for a politician to deliver a political speech in Shanghai dialect but that would sound quite out of place today. Moreover, a new linguistic phenomenon in Shanghai is that as a way to show their better educational background and also their non-local professional orientation, young employees in foreign firms and joint ventures make a point of speaking Putonghua in their offices, thus distinguishing themselves from their counterparts in the state-owned enterprises. All these changes resulted in a more prominent presence of Putonghua in daily life in Shanghai. Besides Shanghai dialect and Putonghua, persistent efforts are also being made to put up English as a new language in Shanghai. People are now more likely to hear and see English in public places and at home, even though they mostly take it as a decorative element in their surroundings.

The changing scene of language practice in Shanghai cannot be fully explained by actions of language planning. In fact, a set of factors drive the evolution of language use and among them three factors play the more important role: communal identity, political intervention, and economic conditions.

For most Shanghainese, the adoption of Shanghai dialect as the primary means of communication is motivated by a quest for communal identity. From an obscure dialect of a few hundred thousand speakers to a major dialect in China (Qian 1997), the rise of the Shanghai dialect is all the more remarkable if we know that it has developed in the absence of a written tradition and without any political representation, even against official disapproval. Last year, a TV film dubbed in Shanghai dialect was

forbidden in the name of language planning after the intervention of the Language Commission (Yuweihui), a government organization in charge of overseeing language use in public places. But almost at the same time, another TV film realized by the same studio and dubbed in French was released on the local channel without any problem and to the warm applause of the local press. The reality is that French speakers in Shanghai can hardly fill a medium-size cinema but Shanghai dialect is the mother tongue of almost all the TV audience. The growth of the Shanghai dialect is in fact closely associated with the development of the city into a major economic and cultural center. Lacking any other forms of autonomous institution, the local people see in this dialect the only manifestation of their identity or the only external sign to demarcate "us" from "them". In this dialect resides their pride as members of a prosperous and developed community. Visitors from other parts of China often leave Shanghai with unpleasant experiences of being treated unfavourably by shop assistants or public servants just because they speak Putonghua and not Shanghai dialect. In order to integrate into the local community, immigrant workers find themselves obliged to learn to speak the dialect. A Shanghainese is nothing else but a speaker of the Shanghai dialect.

As for Putonghua, its spread in Shanghai is a result of political intervention. Undoubtedly, development remains the dominant theme in current social and political discourse in China. One of the implications of this motivating concept in the domain of language planning is the largely shared conviction that proportionately with its social and economic advances a society should eventually reach uniformity in its speech. Though diglossia or triglossia appear to be a much more common phenomenon in the world than monoglossia, the Chinese leaders both in academic circles and in government take the rather exceptional road traversed by France in the 19th century as the normal road to follow. The ideological commitment then explains this vision for the future of languages in China (Zhou 1992, and *this volume*). Thus, in the current Chinese Constitution it is stipulated that

"the use of Putonghua is to be promoted". Despite all the metamorphoses in the last 20 years, the leaders in China still project the future of Chinese language along the lines of what most European countries accomplished in the last centuries regardless of recent trends in multilingualism in these countries. Since the Western world grew out of the pattern of one nation-state one language, China is then seen as destined to achieve a state of monoglossia if it wants to modernise itself, though, as we know, even in France monoglossia is more a myth than a reality. Conditioned by this historical interpretation, ever since the earliest days of modernising efforts in China, speech uniformity has been set as a primary goal in Chinese language planning. Note that centralised political structure is not a sufficient condition for this state of affairs. China has been under a highly centralised administrative system for at least five centuries since the Ming Dynasty, but uniformity of speech was never on the imperial agenda before modern times.

However, the efforts to promote Putonghua to all levels of communication encounters a reality that is more than complex. The high ideal about the political missions of Putonghua has not always been systematically supported by vigorous action. Throughout the 20th century never was anyone barred from an office because of his/her inability to speak Mandarin or Putonghua. Teachers continue to fulfill their function in classrooms even though their competence in Putonghua appears much less than perfect. Since the end of the last war, the cause of Putonghua has not benefited from important public investment to the regret of many committed language planners.

Among all the means available for the promotion of Putonghua, school plays the most important role. Typically, a little Shanghainese begins to learn to speak Putonghua when s/he enters a kindergarten. Theoretically, all the school instruction from this stage on should be in Putonghua. However, since Putonghua instruction is not a legal obligation but is rather stipulated as a requirement on the qualification of teachers, many teachers,

especially those in less prestigious schools and in tertiary institutions (because of their age), continue to conduct classroom work in some dialectal speech other than Putonghua without being subjected to sanctions or forced to pass special training courses in Putonghua. The priority in language policy is placed otherwise; language training courses, if there are any for them, are more likely for the acquisition of English.

Public spending in the past twenty years has been much more generous with respect to English language. Since the opening up of China, English teaching has become not only the biggest language teaching program but undoubtedly the single biggest educational business in Shanghai. From government offices to small factories, English language courses are routinely organized or paid for, since professional promotions are now generally conditioned upon levels of proficiency in English. In the public enthusiasm for English we see economic conditions exercising a determining influence in present language policy in Shanghai. Foreign investments have been a principal motor in the recent economic take-off of Shanghai. Naturally, creating a favourable environment for foreign businesspeople ranks as one of the highest priorities for the local government. In this context, we can find the meaning of the massive efforts in English language teaching and also of the omnipresence of English language in public places. Shanghai should look like an international metropolis even if it is not yet one. The motive to learn English on the individual level is as strong as on the government level, for a working knowledge of English functions as a preliminary condition for securing a job with a foreign firm which is the career dream for the young generation in Shanghai. The conjoint efforts then all aim at creating a linguistic environment that will aid Shanghai in its bid for a status of international finance and economic center capable of rivaling Hong Kong.

As we can see, all the factors for language diversity in Shanghai will continue to operate. Shanghainese are not likely to relinquish their attachment to Shanghai dialect which remains the only communal link

between them; political intervention will continue to put its weight in favor of Putonghua and if the current economic trends do not change, English teaching will continue to receive massive investment because in this developing region as in other Asian countries economic considerations always take precedence over ideological principles (Jernudd 1995). It is difficult to predict what will come out of the interplay of these factors in the long run, but language diversity will certainly remain a salient feature in social life in Shanghai. For a city where conformism reigns, language diversity may appear to be a solace to those who take difference as a sign of a healthy life.

References

[1] Jernudd, B. (1995). "Theoretical and practical dimensions of language planning work". In *Actes dei Congrés Europeu sobre Planificaciô Lingüística.* Barcelona: Generalitat de Catalunya.

[2] Qian, Nai-rong (1997). (In Chinese:) *A Grammar of Shanghai Dialect.* Shanghai: People's Publishing House of Shanghai.

[3] Yan, Ye-ming (1988). "(In Chinese:) Putonghua". In *The Great Encyclopedia of China.* Beijing: Publishing House of The Great Encyclopedia of China. Zhou, You-guang (1992). (In Chinese:) *Building a New Language.* Beijing: Yuwen Publishing House.

The Perception of the Chinese Language in Modern China

It is often heard that Chinese language is unique among the world's languages. One thing that is really unique about Chinese language is its recent history in modern China. What is remarkable in this history does not reside in the changes this language has actually gone through; in fact these changes fall well within the normal scope that we can observe in the changes of any other language of the world. It is rather the changes that were expected to take place and the miraculous benefits that would follow the envisaged changes that strike one as truly extraordinary. As a subject of consequence in modern China, the problem of language was discussed in close connection with larger social and political questions and for well over a century Chinese language has been brought into the central scene of ideological debates, political struggles and social experiments. Of course the politicians' and ideologues' interest for language was not aroused by professional linguists' study of this language. It was generally motivated by a certain perception of the language formulated first in the intelligentsia and then spread out as part of the general opinion. We would here examine how and in what circumstances this perception of the Chinese language was generated, along what line this perception evolved till today and what were the major factors that had impact upon popular perceptions of the language.

Language as an object per se may not correspond to its image in its users' imagination. The simple definition of language as an instrument of communication that we frequently find in linguistics textbooks does not cover the full range of the roles played by language in a society. The language used by a speaking community is more often seen as an integral

and essential part of that community's identity, because the cultural heritage of the community and their intellectual and artistic creations are mainly expressed in their native language and naturally there would be an emotional bond between the language and its speakers. Consequently, when the ethnic and cultural identity of a society is called into question, the ensuing spiritual crisis would sometimes find an expression in a questioning of the language. Similarly, a positive change of the national status on the world stage would also lead to a reevaluation of the language. The vicissitudes that Chinese language has undergone in recent history can provide a vivid illustration of the intricate rapport between language and social identity.

The perception of language as the essence of national identity was particularly sharpened in modern history. The romanticism of the 18th century with its concept of nation-state promoted language as an embodiment of the "Volksgeist" and the intense conflicts between countries that characterized the 19th and 20th century greatly enhanced people's sensitivity to the intrinsic value of their own language. Moreover the possibility of easy contact with foreign languages through modern communication means has led to a keen awareness of the difference between world languages, thus making the comparison of languages a popular business. In China these conditions only obtained in the last one hundred and fifty years. That's why the self doubts about Chinese language were unheard of earlier. Before the 19th century the Chinese intellectuals took their civilization as the only Civilization deserving this name and the Chinese language as the Language of the Civilization. The tragic and brutal confrontation between China and the West from the mid 19th century on shattered this complacency and the elite classes of the Chinese society were forced to look for a proper place for Chinese culture in the world. The image of Chinese language in the national consciousness has then been constantly put into question in this perspective.

Ever since the traditional image of Chinese language was shaken, the

public perception of the language went into an unsteady phase of metamorphosis throughout the whole 20th century. What determined the direction of the changes were generally extra-linguistic factors: notably the looming image of the Other (i. e. the West) through which China saw itself, the ideological definition of Chinese society and culture as a whole, the ambivalent attitude towards the national heritage, the belief that everything human could be reformed, the commitment to the project of building up a completely new human society, the practical utility in political campaigns and sometimes personal rivalry. Therefore the voluminous discussions about Chinese language in the last one hundred years or so did not fall properly into the social-linguistic rubric of language planning, since, as we can see in the following sections, most participants of the debates were writers, social critics or professional revolutionaries and linguists were only called in to settle some technical problems when it came to designing a real reform project. Most of the articles and comments published about the Chinese language and its needed reforms during these times were marked by an absence of technical analysis or serous argumentation based on the evidence drawn through careful research. That is why a review of these past comments about Chinese language would reveal more about the mentality of those interested in the reform of China than about Chinese language itself.

The devaluation of Chinese language and the national decline

We can find in world history many instances in which a language rose to prominence and then fell to oblivion. However the changing status of a language has never been a consequence of its own structural force or weakness. The ups and downs in the destine of the people who spoke the language were more directly responsible for the spread or the retraction of the language. Chinese language, in its classic or "wenyan" form, had been in extensive use for nearly two millennia in the whole sphere of

Chinese civilization without ever incurring any misgivings about its efficiency as a medium, yet the decline of China's status as a world or regional power in the later part of the 19th century brought about a different vision about its language in some of its most prominent users.

But the blows China was receiving at the hand of the Westerners from the mid 19th century did not at first affect the long cherished language. It took the Chinese intellectuals quite a long time to direct their inquisitive eyes towards their language. Near the end of the 19th century when the famous reformist thinker Feng Guifeng (1809-1874) proposed to set up a language school in Shanghai, he thought that the failures that China had been suffering were due partly to a lack of well qualified interpreters. If we could have free and reliable access to the Western knowledge, "the intelligence of our Chinese will not be inferior to that of the Westerners"①. Language was here seen in a purely instrumental light and the Chinese language was not to blame for China's misfortune that the author was so keenly aware of. In a similar way, when Zheng Guanying (1842-1922), another reform-minded scholar of the time, enumerated all that China should acquire in order to compete with the Western powers, language was not considered as a central issue: "Of all branches of Western knowledge, physics and manufacturing constitute its foundation and language and writing system are merely auxiliary."② At about the same time, the radical critic Wang Tao published a long piece of article entitled simply "Reform" in which a wholesale reform project was delineated. But not a word was said about a reform of Chinese language or its logographic scripts. Evidently, for these thoughtful reformers, Chinese language was not on the list of problems that China should solve before it could survive in the modern world. That exclusion of Chinese language from these reform

① Feng Guifeng, "Proposal for a Language School in Shanghai", in *Anthology of the Late Qing*, ed. by Zheng Zhendu, 2002, The Social Sciences Press of China, p. 149.

② Zheng Guanying, "Western knowledge", ibid., p. 235.

projects is quite understandable: normally people would not find their native language inadequate.

However, in those turbulent years China was not really in a normal state and severe criticisms about Chinese language were already raised by those who did not speak Chinese as a native tongue. Japan, of all countries, was the first place where a head-along attack was launched on the Chinese language, especially on its writing system. No doubt it was because Chinese culture and its language had a deeply rooted presence in this country that Chinese culture and its language became a topic of national debates around the time of its forced modernization. After more than a thousand years' assimilation into the social and cultural tissues of the country, Chinese culture and Chinese language was almost overnight turned into the object of a total rejection. In 1866, just before the Meiji Restoration, the famous scholar and official Hisoka Maegima (1835-1919) delivered to the last ruling Tokugawa shogun a "Proposal for the Elimination of Chinese Characters" in which he says:

> "China is an empire with a huge population and a vast land, however its people remain barbarous and it continues to suffer from humiliations in the hands of Western powers. The real cause for its weakness lies in its ideographic writing which blocks the way to a general education for its people."①

This condemnation of Chinese writing system soon became the accepted wisdom in Japan and consequently Japan embarked upon a series of language reforms, the principal aim of which was to reduce the use of Chinese characters in Japanese, if not completely, at least partially. This sustained effort towards the elimination of Chinese characters was well integrated into the overall national modernization program of the country,

---

① Li Qing, *A History of Japanese Sinology*, Vol. 1, 2002, Shanghai Foreign Languages Education Press, p. 106.

which turned out to be, as we know, a remarkable success.

The Japanese move was due to have some repercussion in China, but what is extraordinary is the tenacious grip the above-quoted idea of Maegima's has had on the mind of so many Chinese intellectuals and revolutionaries for so long in the next century. We do not have direct evidence of its echo in China immediately after the submission of the "Proposal", but the attribution of the deplorable weakness of Chinese nation to the language the people use became a persistent leitmotiv in Chinese public discourse for a good part of the 20th century. Most of the critics of Chinese language did not make explicit reference to their Japanese counterparts but given the fact that China had a large contingent of students in Japan in all these years and the flow of ideas between these two neighbors were extremely fast and massive, we could be quite positive that it was the rejection of Chinese writing system in our eastern neighbor that helped to breed doubts about Chinese language in China.

What to abandon? The writing system or the language itself?

It was not, as one would imagine, during the epoch-making May the Forth Movement in 1919 that Chinese reformers and revolutionaries began to take the Chinese language to task. Well before that iconoclast eruption voices were already heard against the punishing difficulty of Chinese writing system. In 1896-1897 the journal "Global Magazine", which was the rallying point of reform-minded intellectuals in China of the second half of the 19th century, published a long article in which the necessity of abolishing the traditional Chinese writing system was expounded. The author, Lu Zhuangzhang, thus retorted to the defenders of the Chinese writing, "You say that Chinese writing is matchlessly beautiful. But just

because it is matchlessly beautiful, it is matchlessly difficult."① This judgment found echo in the officialdom of the time. Zhang Heling (1868-1908), a learned official of the late Qing who held an important position in the state higher education administration, also lamented about the inefficiency of the Chinese writing system. He first emphasized the capital importance of the writing system for a nation and then laid the blame on the Chinese writing system:

"The learning of writing matters greatly for the governance of a country, for what writing does is to name things and naming in turn relates to the reason of things. Reason lies hidden between things in a highly subtle way. If we want to bring reason to our mind, we have to rely on writing for its designation and for its communication. Reason varies in its differing degree of subtleties and men are not alike in their intelligence and morality. But one thing is common to all: they are all in urgent need for the designation and the communication through the writing. Therefore, the writing should be as easy and simple as possible, so that it could be put to general use and be relied upon by all. I often regret how difficult it was to educate our masses and I believe the reason for that lies in the complexity of the writing that hinders the access of mind to things, in the same way as a hard lock extremely difficult to open. By comparison, the difference between those countries that possess an easy writing and us is just like that between telegraphy and traditional post on horseback. The progress of people's intelligence differs then

① Lu Zhuangzhang, "The Principles of Reform", in *Selections from the Globe Magazine*, ed. by Li Tiangang, 1998, Shanghai Joint Publishing Co., p. 569.

accordingly in our country and in their countries."①

Here the relative efficiency of the writing system was deemed as directly related to the destiny of a nation. In a similar vein of reasoning, Lu Zhuangzhang, in the article cited above, attributed the extraordinary conquering power of those tribal peoples of the northeastern Asia, from the Mongolians and the Manchurians down to the Japanese, to their simple and easy writing system. We are a long distance from the confidence of a Zheng Guanying who took language as an insignificant detail in the competition between nations.

Once the quality of language was brought into the calculation of national strength, the inquisition of the Chinese language would not be limited to its writing system, as China was falling deeper and deeper into the abysm of humiliation. Here again it was from a foreign source that the earliest attack against the more essential features of the Chinese language was fired. In a late 19th century essay entitled *Chinese Characteristics* by an American missionary, Arthur H. Smith, we find this dire diagnosis on the ultimate cause for the Chinese muddy thinking

> "Now many people already know that nouns in Chinese do not have morphological inflexions. There is absolutely no indication of 'gender' and 'case'. Adjectives in Chinese do not have comparative degrees. Verbs in Chinese are not constrained by 'mood', 'voice', 'tense', 'number' and 'person'. There isn't any distinction between nouns, adjectives and verbs, since any Chinese character can be employed, or not employed, as these parts of speech without creating any problem. We do not complain that the Chinese language cannot express human ideas, neither that many

① Zhang Heling, "On the Writing Disadvantage", in *Anthology of the Late Qing*, ed. by Zheng Zhendu, 2002, Social Sciences Press of China, pp. 129-130.

> human ideas are difficult or impossible to be expressed in Chinese (though that is the case). We only insist that such a language, with such a structure, will lead to a confused mind just as a hot summer will lead to siesta."①

Such a harsh remark about the Chinese language did not meet with hostility among the leading Chinese intellectuals; on the contrary, it convinced quite a few and was relayed by some of the most prominent authors of China in the early 20th century. Lu Xun, for one, often spoke about the "square Chinese characters" with contempt and deplored the rough and crude make-up of the Chinese language,

> "The rules of the written or spoken Chinese language are really not precise at all. ... The crudity of the (Chinese) grammar is the proof that the (Chinese) thinking is not precise, in other words, the (Chinese) mind is a bit muddy. If this confusing speech continues to be used, then one can only get some very vague impressions from reading even if one reads on effortlessly."②

This kind of denigration of one's own language might appear incomprehensible today, or, as is often seen in fashionable analyses, an ideal case of orientalism. However, in the time when this kind of remarks were formulated about the Chinese language, no one, at least in the mainstream of public sphere, found it particularly outrageous. The reason was that most people, especially those left-leaning authors who dominated the public opinion of the time, were all convinced of the absolute necessity of giving China a thorough overhaul. After the disastrous wars with those Western powers, including Japan, Chinese intellectuals came to believe

---

① A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, Chinese Version translated by Chin Yue and published by Xue Ling Publishing House, 2001, pp. 71-72.

② Lu Xun, *Complete Works of Lu Xun*, Vol. 4, 1991, People's Literature Press, p. 382.

that the problem with China was not its ill-equipped army or the underdevelopment of its manufacturing sector. For such a huge country to have fallen in such a chronic abjection, something more fundamental must have gone wrong. It was then just natural that language should be drawn onto the list of things that must be changed for China, since nothing is more fundamental than the language a nation speaks. We should understand that in those years language reform projects were not the affair of linguists; they constituted an integral part of political platforms of reformists or revolutionary parties. In fact, the extent to which one proposed to reform the Chinese language, only the writing system of the language or a more substantial part of it or the whole of it, is proportional to one's position in the politics spectrum. More one was radical politically, more radical a language reform project one was likely to envision. Unsurprisingly, debates over language reforms ended up deeply intertwined with political struggles.

Language at the forefront of political struggle

Once the language reform fell from the hands of linguists and became a topic in the domain of political and ideological strife, the discussion thereof would not be limited to technical aspects of the language. More hefty causes and more thorough solutions were brought in to tackle the language problems. Qu Qiubai, one of the foremost communist leaders in China, proclaimed,

> "It is because of the backwardness of the economic development (in China) that the Chinese language is backward. Because all the social relations (in China) are relatively simple, relatively barbarous, the Chinese do not have precise concepts about things, events, time and other relations. So that the Chinese language is rather poor — nouns are not adequate, adjectives are too approximate, the verbs

convey very vague concepts, and above all there is a lack of precise prepositions.... It is also because of the stagnation of the (Chinese) economic development that the Chinese writing failed to grow out of the ideographic or semi-ideographic system.

"The state of affairs in modern Chinese language development calls for the adoption of an alphabetic writing system; it calls for the most radical writing revolution — that means the complete throw-away of the Chinese characters."①

This radical position on the question of language reform taken by a senior communist leader was certainly colored by the then fashionable Marxism across the northern border. Soon the ideological edge of the debate cut deeper and deeper. In 1931 a conference on the Chinese writing reform was convened in the Soviet military fortress city Vladivostok and the participants issued a statement declaring that "the Chinese characters were a product of the ancient feudal society, now they have become one of the instruments used by the ruling class to oppress the working masses."②

When the Chinese language was thus considered as an instrument in the class struggle, inevitably each project of language reform was then to become a weapon in the fight. In the 1920s two alphabetic writing systems were designed and put into practice by zealous reformers as replacement for the traditional Chinese ideographic writing. One was dubbed as the "Romanticized Phonetic Writing of the National Language" and the other was named "Latinized New Characters". The former was created and propagated by scholars close to the government and the latter put forward by a group of eminent communists based in Moscow. For quite a long time the

---

① Qu Qiubai, "The Romanized Chinese or the Sickened Chinese?", in *The New Life of Chinese Language*, ed. by Ni Haichu, 1949, Shi Dai Publishing House, p. 32.

② Ibid, p. 54.

two rivaling projects were experimented respectively in the areas controlled by the Guomingtang government and the communist rebellion and accusations of political conspiracy were frequently heard from one camp against the other. The communist critics declared that the "Romanticized Writing" was doomed to die out since the Chinese bourgeois class it was meant to serve had failed politically. On the other side, the "Latinized New Characters" did not have a legal existence in the government controlled areas until the communist party that sponsored it was legalized and the whole country entered a new age of political cooperation between the communists and the nationalist ruling party. The bitter animosity between the proponents of these two reform projects would lead later day readers of the quarrel to think that they were of fundamentally different design. But in fact from a strictly technical point of view only some minor details set them apart, as was well recognized by some commentators of the time. However, just this kind of neutral and technical point of view was abhorred by the antagonists of the debate. When the linguist Li Jinxi tried to make in his scholarly work *Outline of the National Language Movement* a general survey of the national language movement "from the point of view of the discipline (i. e. the linguistics)", his book received an acerbic review by a left-wing writer Nie Gannu who proclaimed that "the writing reform did not follow principles of a specialized discipline; its theory is by no means implied in the actual process. Though it seems a mere technical problem of an instrument, it has never been separated from the ideological questions. So our study of its occurrence should not at all be conducted from an apolitical position"①. Tell me how you see the Chinese language now and in the future and I can tell to which political camp you belong. One could get into serious trouble if one chose a wrong language reform project to practice.

---

① Nie Gannu, *Language, Writing and Thought*, 1937, Da Feng Publishing House, p. 115.

A new age and a new view about Chinese language

The end of the devastating civil war and the birth of the new China in 1949 initiated a new vision on the Chinese language. If the title of the emblematic editorial of the People's Daily on June 6 1951: "To use correctly the language of our motherland and to strive for the purity and the health of our language" still implies that some work should be done to make the Chinese language a fine one, the emphasis was already shifted onto the beauty of our language. As the country was finally unified and the nation embarked upon a large scaled industrialization, condemnations of Chinese language as primitive and ineffective frequently uttered by left wing intellectuals in the previous age were heard no more in the media now tightly controlled by the revolutionary government. Instead, more and more lavish praises began to be heaped upon this same language now called in an emotion charged manner as "the language of our motherland".

As the politicians spoke of the Chinese language in a more and more positive way, proportionally the language reform scheme was gradually reduced to a modest scale. Though the new Ping Ying project was presented, at the moment of its promulgation, as the first step towards a true alphabetic writing, this vision was more an echo of the past passion than a real plan. The hope cherished by some veteran language reformers that the Ping Ying would eventually replace the Chinese characters in printed matters and in people's written communications soon evaporated and it was soon to settle down in its role as an auxiliary tool in language teaching and learning. As for the simplification of the characters, from a temporary measure adopted before the final abolishment of these ideographs, it turned out to be the major language engineering enterprise of the new government. Here again, the enterprise stopped short of reaching the initially conceived scope. After the success of the first round of simplification in the 1950s, the second batch of simplified characters were

published by the State Council in 1977; yet the resistance to this second effort of simplification was such that despise a number of attempts at a compromise, the simplification law was formally rescinded in 1986. It is to be notice that the debate around the second simplification project was fought out at the moment when China as a whole was mobilized in a serious effort of modernization and the public opinion was no less keenly aware of the backwardness of China than in the first half century. But this time for all those intellectuals, Party officials and the general public behind them who supported the campaign against the simplification, Chinese characters were not at all a hindrance to the nation's modernization or troublesome heritage of the feudal age, they were quite handy and beautiful tools of knowledge transmission, adequate for the modernization of China. The perception of the Chinese language has taken a definitive turn towards the positive pole.

The patriotic momentum, once started, seems irresistible. In the 1990s, the Chinese language and its ideographic writing became simply an object of glorification. Characteristically, comments from abroad, this time laudatory ones, on the Chinese writing system were eagerly quoted as a potent argument that the merits of Chinese characters were a fact beyond doubt①. If the detractors of the Chinese ideographs of the early decades of the century usually pointed to the great difficulties learners of the Chinese writing were to confront, the eulogists at the end of the century look to the new information technology for a justification of their love for the Chinese scripts. It is affirmed that Chinese characters are in fact particularly suited for information storage and transmission by the computer, despite the fact that over the decades Chinese technicians and researchers invested enormous mounts of energy and time to square the Chinese characters with the alphabetic keyboard.

As one would well expect from the past experience, the reaffirmation

① Chen Yuan, *Works on Linguistics*, Vol. 3, 1996, Liaoning Education Press, pp. 440-441.

of the Chinese language's greatness would not be limited to its ideographic writing system. The language as a whole will soon find its glorifiers who set the Chinese language over against European languages, defining Chinese as a language uniquely based on humanistic principles, while the European languages are found to be too rigidly regimented by cold logical structures①. The linguists who proposed this reevaluation of the Chinese language meant to develop a new type of linguistic theory better adapted to the Chinese language; however it would be more appropriate to interpret this initiative in the context of a renewed surge of national pride at the moment when China had finally pulled herself together after the devastation of the Cultural Revolution. In fact, the talk about the humanistic nature of the Chinese language merges seamlessly with all the talk about the superior value of the Chinese culture prevalent in the Chinese media. That explains the great appeal this nationalist language theory has exercised over the general public.

However, in the post Cultural Revolution age the discussions about the Chinese language have receded from the central scene. Unlike in the early years of the 20th century, language is no longer a preoccupation of the politicians, though the patriotic glorification of the national language serves well the political agenda of the day . Gone is the time when the member list of the Association for the New Writing reads like a who's who of the Chinese Communist Party and when premier Zhou Enlai himself delivered a report on writing reform to the national congress②. Now the debate over language reform is more or less confined to professional and amateur linguists. Yet, when it comes to an general appreciation of the Chinese language, we will still find less professional cool-mindedness and more

---

① Shen Xiaolong, *The Structure of Chinese Language and the Humanist Spirit*, 1988, Guangming Daily Press.

② *The Writing Reform in Contemporary China*, ed. by Wang Jun et al., 1995, Contemporary China Publishing House, pp. 32-33, p. 79.

emotional reactions. When a scholar based in Hong Kong expressed his depreciative view about, to his mind, the much too impoverished vocabulary and sentence structure of the Chinese language, a mainland linguist retorted just by qualifying this view as "a reflection of the Eurocentric mono-evolutionary and scientist position"①. One should notice that neither the Hong Kong scholar nor his critic bothered to produce a technical analysis to substantiate their respective conclusion about the Chinese language. Rather, the one selected a set of English sentences and deplored that these sentences could not be rendered into Chinese word for word. The critic and the defender of the Chinese language, in one of his other publications, did exactly the same thing but the other way around. He chose a few idiomatic Chinese sentences and declared that since these sentences could not be turned into English in a word for word manner Chinese syntax is therefore superior②. Here clearly we are not in the domain of scholarship but a conflict of visions through the prism of deeply rooted emotions.

In a matter of several decades, the speakers of the Chinese language have seen this language as extremely different things. From a primitive and shabby tongue, it has come to be presented as the language with unfathomable wisdom and the best candidate for the language of the humanity's future. But what people see in the language is in fact the reflection of their own image. We know that in point of fact the Chinese language itself remains over the century almost the same as far as its essential structural features are concerned and all the zeal of reform ended up only in the tinkering with some minor aspects of the language. It is however out of the point to evaluate the achievement of the language reform by checking what the reformers had said and what has really been changed

---

① Kong Xianzhong, *Let the Chinese Language Stand on the Shoulders of Giants*, 1995, The Commercial Press, p. 289.

② Shen Xiaolong, ibid., pp. 59-60.

in the Chinese language. In a sense, all these talks on the Chinese language that we hear throughout the 20th century in China were not really about the language but about what these critics thought their nation was like or should be like.

The ever changing image of the Chinese language in the eyes of its speakers may strike one as extraordinary but it is by no means unique to China. For all its singularities, what we have reviewed here has a universal character to it. Other nations also have this kind of love-hate rapport with their language, since everywhere in the world language is similarly felt as inextricably linked with the nation's fate. At the moment of Meiji Restoration in Japan, aware of the crashing superiority of the Western powers, the education minister of the time, Arinori Mori (1847-1899), almost out of despair for his country, proposed simply to abolish Japanese language and adopt English language as the national language of the country. In a similar way, at the end of World War II, when Japan was indeed crashed to ruins, the renowned writer Naoya Shiga (1883-1971) thus expressed his disappointment with the Japanese language: "Nothing is more deficient, more inconvenient than the Japanese language."[①] His choice for a replacement of Japanese was French. Several decades later, when Japan has reached the highest rank in world economy, the more recent commentators in Japan do not refrain from a worship of their beautiful language, attributing Japan's exceptional success to the exceptional quality of the Japanese language.

It was customary for the 19th century romantics to say that in the language lay the quintessence of a nation's character. A school of modern linguistics thinking continues to see a parallel between language and culture. What is revealed in this brief study of the perception of Chinese

---

① Komori, *A Critique of the Modern Japanese Language*, Chinese version by Chen Duoyou, 2003, Jilin People's Publishing House, p. 279.

language by its speakers in the past century or so is rather another aspect of the intricate relations between a people and a language. The image that the people, or the elite part of the people, have of their language is often the projection of their image of their own nation as a whole. There is a close correlation between the judgment about the nation and the appreciation of the language used by the nation. Needless to say, this correlation does not point to a real impact of the language structure upon the status of the nation in the world scene; China is a telling case against this thesis, since over a century the country has changed beyond recognition but its language remains more or less the same. We can observe that some long-living scholars in China held diametrically opposite views about the Chinese language and its writing system in the early period of their career and then in their old age. Chen Yuan is a good example. He advocated the complete abolishing of Chinese characters in the mid 1930s but enthusiastically described the great merits of the Chinese written scripts to his audience in the 1990s①. This is not a case of inconsistence on the part of this honest scholar, or a change of mind after new researches brought out unknown evidence. What happened to Chen Yuan's view about the Chinese language is in fact symptomatic of the upheavals that affected every one in China in the last century. Probably, with China increasingly becoming a normal country like every other one in the world, the perception of the Chinese language by its people would no longer mutate dramatically from one extreme to another as in the previous ages.

References

[1] Alisjahbana, S. T., 1976, *Language Planning for Modernization*, The Hague: Mouton.

[2] Breuilly, J., 1993, *Nationalism and the State*, 2nd ed., Chicago: University of

① Chen Yuan, ibid, pp. 40-42, p. 436.

Chicago Press.

[3] Chou Enlai, 1958, "Current Tasks of Reforming the Written Language", in *Reform of the Chinese Written Language*, Beijing: Foreign Language Press.

[4] Connor, W., 1994, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton: Princeton University Press.

[5] Fasold, R. 1984, *The Sociolinguistics of Society*. Oxford: Blackwell.

[6] Harshave, B. 1993, *Language in Time of Revolution*, Berkeley: University of California Press.

[7] Hodge, R. and Kress, G. 1993, *Language as Ideology*, 2nd ed., London: routledge.

[8] Li, Jinxi, 1934, *Outline of the History of the National Language Movement* (in Chinese), Shanghai: the Commercial Press.

[9] Wang, Jun, 1995, ed. *Reform of the Chinese Written language in Modern China* (in Chinese), Beijing: Modern China Publishing House.

Language and National Identity[1]

1. Preliminary remark: language as identity

As is well known to sociologists and psychologists, human beings are distinguished from other members of the animal kingdom by their need for a sense of social identity. Well fed, well clad and far from any threat to their survival, we will still be plunged into anxiety or despair if we are in doubt about what answer to give to the question "who are you?" It is not easy to define the concept "identity", even less so to explain its content; yet one element that points to the constitution of social identity is clearly our language. We belong to the social group that speak the same language, so much so that people are named after the language they speak, or to be more precise, people and the language they speak often share the same name. In this nomenclature tradition of our species, we can perceive the implicit belief that language is the external manifestation of human identity.

At first glance this state of affair might seem surprising. Identity is by nature divisive; it separates one group of people from another, while language through its communicative function is the most powerful social adhesive. Yet two characteristics of natural languages make them an ideal tool of demarcation. First, despite what certain linguists say about the innateness of the human language, different languages are by no means accessible to everyone, foreign languages being everywhere a stubborn barrier. Second, except for bilingual children, which are after all not very frequent cases, every human being is endowed with only one language,

① This study was supported by a grant from the Center for Asian Studies, Fudan University.

their mother tongue, and, beyond a certain age, our mental window to language acquisition will be closed. The process of foreign language learning is invariably painstaking and more often than not incomplete. The result is that all social groups crucially depend upon their language for internal cohesion and at the same time their languages wall off the group to the outsiders. The biblical story of "shibboleth" indicates well this distinctive feature of language and it is for the same reason that the ancient Greeks called the non-Greeks "Barbarians", a caricatural imitation of the incomprehensible way the non-Greeks spoke. We only share a language with the social group in which we are born and raised.

However, social identity and its linguistic manifestation do not spread out on our planet in a natural manner, i. e. following the spontaneous pattern of language diversification among human habitats. For various reasons, notably geographic barriers and the frequency of inter-ethnic contacts, human beings in all the main continents of the planet spoke different languages from very early on and we could imagine a natural distribution of linguistic communities corresponding to recognized ethnic distinctions. The pre-Columbian Americas might be regarded as presenting a natural state of anthropological divisions along linguistic and ethnic identity lines. In the old continents, nevertheless, the constitution of linguistic communities and their corresponding function for social identity demarcation have largely been the result of political interference. Language divide was created for political purposes, and cultural and national identity was imposed upon groups of people cut out by military or administrative coercion. In this paper we will try to demonstrate to what extent natural languages as we know now are the results of centuries of human intervention. What are the political and ideological motives that were responsible for the type of language planning even before the term was coined? We will see that the process of nation-state building in particular, which began in the early modern period, has substantially shaped the linguistic map of our world and more importantly determined our perception

of language divides along with our sense of cultural and ethnical identity.

2. Language: instrument of communication and instrument of acculturation

Contemporary linguistics is a profession known for its deep and far-reaching internal rifts. The range of its theoretical variations may surprise observers from other fields. However, there is one point about the nature of human languages upon which all professional linguists agree: all human languages are equally good, equally efficient and equally valuable. Precisely on this point the lay users of language and the public power wielders often hold a noticeably different view. To them it is self-evident that some languages are more important or more valuable than the others and therefore deserve more attention and esteem. One argument that we often hear for attributing a higher status to a certain language is that the language in question is a language of high culture. Though the concept of "culture" remains notoriously fussy, we can understand this association of culture with language through the fact that certain languages in the world possess a corpus of highly admired and socially important texts while the others do not. In this sense people would say that ancient Greek is a language of culture but Navajo, spoken in Arizona, USA, is not. Though the grammatical structure of this language is as sophisticated as any other language in the world, there is no substantial corpus of culturally significant content written in Navajo while ancient Greek is the language of a whole set of texts that constitute the basis of Western culture. Hence occurs the sharp difference in terms of the social values that people attach to these two languages.

To be the medium of cultural creation is very often a crucial factor in determining the kind of sociological as well as linguistic investments people put into the language. For a language that is considered culturally important, a society or a community will engage its educational resources

for its codification and its spread. In ancient Rome, for example, the whole aristocratic class, though masters of Greek cities, was keen on learning the Greek language and thus ensured the survival and spread of this language after the subjugation of Greece. A similar but more dramatic case can be found with classic Chinese. Near the end of the 4th century AD an army of non-Han ethnical origin conquered North China and established the Northern Wei Dynasty. The conquerors and the conquered did not speak the same language, which was not a rare situation, but then the new emperor issued a decree in AD 495 to the effect that henceforth in state affairs all his functionaries should use the Han language instead of their own native tongue. This was a highly exceptional measure of language planning in the aftermath of a military conquest. The reason for the adoption of the language of the conquered to the detriment of the warriors' own mother language was the attraction of the cultural weight carried by the Han language which is the language of a whole body of cultural canon written since the early 8th century BC and probably even earlier. In the absence of an alternative culture model, the rulers were obliged to shift to the language of high culture in order to maintain their class status in the Empire. In fact this pattern of language adoption as a measure of acculturation repeated itself several times in the Chinese history. The last time that happened was under the Manchu reign. The Manchu rulers, who conquered the whole China, spoke a Tungusic language of the Altaic family, quite different from the Chinese language spoken by their subjects. Without any imperial law or regulation like that promulgated by the emperor of Northern Wei and in spite of sporadic efforts to keep up the relevance of their native Manchu language, all of the ruling Manchu people became in the end Chinese speakers and their native Manchu language became paradoxically a victim of their great military and political victories. Apparently the ultimate fate of the Manchu language was not expected of a victors' language. What accounts for the staying power of the Chinese language was in fact a complex set of cultural-political factors. The cultural prestige of the

Chinese language was certainly the most invoked reason for the conversion of Manchu speakers into Chinese speakers in those centuries; yet it did not explain all, since the new Manchu emperors and their warriors were not merely seduced by the beauty of classical Chinese poems. To secure a lasting seizure upon the vast Chinese population beyond the initial rapine, they needed a state apparatus and they then discovered that in the heartland of China a governing mechanism was already in place for more than a millennium. This efficient system of governance in China depended crucially on the Confucian canon for its conceptual justification, for its organic design, for its sense of purpose and, most importantly, for the recruitment of its functionaries through the famed imperial examinations. All this presupposed an intensive use of the Chinese language, especially in its classical written form. The switch of the Manchu rulers to the Chinese language as their new native tongue was in fact dictated by a political necessity, but it was culture made into a political force that created this necessity. As the result of these politico-linguistic events the linguistic map of northern China underwent a significant metamorphosis. In a striking manner the cultural shift played a decisive role in the conscious choice of one's linguistic medium.

If one is convinced of linguistic universalism, one will think that the particular language in which a worshiped set of fundamental texts was written was accidental to the essence of the writing. However, we know from historical evidence that the fate of the message and that of the language in which the message is phrased have always been intimately related. Europe witnessed a whirlwind of linguistic changes in the high Middle Age, ending up in the rise of a whole set of vernacular languages. A more conventional analysis of the changes would have us believe that European society was undergoing fundamental social mutations during that period of time and the modification of language statuses was a reflection of these social-political transformations. Nevertheless, we could instead see the alteration in linguistic practice as a change in cultural and religious

practice. We know that Medieval Latin was the language of scholarly as well as political exchanges for the whole Europe ever since the Christian Church had established itself as the sole source of spiritual legitimacy for Europe. The decline of this universal language did not appear as the direct consequence of the weakening of the religious fervor or the wakening of interest immediate human experiences. Rather, it was a renewal of cultural reference that led to a major shift in linguistic practice. What is known now as the Renaissance was triggered by the rediscovery of Greek and Latin classics, accompanied by a newly acquired philological ability to read the Greek and Latin texts by Homer and Cicero in the original. Medieval Latin was a living language, practiced by educated people all over Europe, but it was an evolved (or "corrupted") Latin, in many aspects different from classical Latin. The Renaissance scholars committed themselves to the task of restoring the pure and original, i. e. "uncorrupted" form of Latin. In a word, these Renaissance humanists imposed a dead language as the high standard of cultural practice of the time and in doing so they sapped the prestige of Medieval Latin and undermined the confidence of the educated people in their medium. The revival of Ciceronian Latin as a living language being impossible for the whole society, people then began to be interested in vernacular languages as an alternative means of communication, leading thus to the death of Medieval Latin and the rise of the vernacular languages in Europe. Therefore, it was a shift in cultural prestige that motivated the alteration of the language that people used in their communication.

In a more dramatic way, the choice of the language for a message may be itself a message. During the Reformation and the Counter-Reformation periods the religious and political opposition between Protestantism and Catholicism manifested itself in the choice of language, which was seen as part of the faith. The Catholic Church preached in Latin while the Protestants read the Bible in the vernacular languages. We know that the German translation of the Bible by Luther constitutes the first form of

standard modern German language. But that was not a by-product of Luther's religious reform; in those turbulent moments of religious reformation the language in which you chose to read the Bible in marked your spiritual allegiance among the battling churches. All the great church reformers, such as Luther, Zwingli and Calvin, made it clear that the new faith must be proclaimed in people's own languages. Therefore in the northern part of Europe where the Reformation movement carried the day, for example in Denmark, Swede and Netherlands, the vernacular languages could assert for the first time their social status as a recognized and respectable medium and developed into literary languages. In the Cévennes region of France, the royal dragons checked the local inhabitants' ability in reading French to determine their religious faith, because the Calvinists must be able to read the French version of the Bible as was fixed by Calvin himself. So language was not simply a means to propagate a religious message but served as the very mark of a religious faith. Hence the paths followed by the vernacular languages in Europe went inseparably along with different religions which used or refused to use these tongues.

A language can be taken as a language of culture when a corpus of cultural significance has been written in this language; consequently this language will stand a much better chance for its survival and spread as we have shown in the previous section. Concerning this state of affairs a logic question will then arise: did the corpus of cultural significance that has given the language an exceptional aura happen to be written in that language or is there an intrinsic or even causal relation between the language and the cultural expression? In other words, can we imagine that, take the great Greek classics for example, the same cultural creations would have been realized in another language given necessary historical conditions?

Many people, including some of the most refined connoisseurs of ancient and modern cultures, believe that we cannot separate a certain style

of cultural life from a given type of language. The extraordinary Greek culture could only be created in that highly sophisticated language: the classical Greek, though most people now get some idea of the greatness of those Greek authors only through translations. This subtle link between a language and the creativity that it fosters is sometimes called "the genius of the language". Some French writers gave us the most elaborate affirmation of the genius of language. Voltaire, for one, declared in his *Philosophical Dictionary* that:

> "The genius of our language is order and clarity; for each language has its genius, and this genius consists in the facility which the language gives for expressing oneself more or less happily, for using or rejecting the familiar twists of other languages. French having no declensions, and being always subject to the articles, cannot adopt Greek and Latin inversions; it obliges words to arrange themselves in the natural order. [...] The auxiliary verbs which eke out and enervate the phrases in modern languages, still render the French tongue little suited to the concise lapidary style. The auxiliary verbs, its pronouns, its articles, its lack of declinable particles and finally its uniform gait, are injurious to the great enthusiasm of poetry in which it has less resources than Italian and English. But this constraint and this bondage render it more suitable for tragedy and comedy than any language in Europe. The natural order in which one is obliged to express one's thoughts and construct one's phrases, diffuses in this language a sweetness and easiness that is pleasing to all peoples; and the genius of the nation mingling with the genius of the language has produced more agreeably written books than can be seen among any other people."

In fact Voltaire's belief in the genius of the French language is an echo of a general conviction about the privileged status of their language among French "philosophers". The order of the French language is no more no less that of the reason, so that this language is the language of reason. In the historical context where rationalism was the cultural norm, this attribution of reason to French meant that French was a language of culture by its own internal virtues.

The French intellectuals were not alone in upholding their notion of the genius of language. Locke, this most clear-sighted English philosopher, notices the arbitrariness of semantics and points out: "A moderate skill in different languages will easily satisfy one of the truth of this, it being so obvious to observe great store of words in one language which have not any that answer them in another. "①

For Locke, the particularity of different languages hinders the triumph of the universal truth, for others with more interest in cultural diversity, that is just the source of cultural variety. Leibniz and Humboldt, for example, celebrate the multiplicity of different geniuses of language which, in their opinion, shows the richness of human mind. Humboldt says: "For the mutual dependence of thought and word, it has become evident that languages are not just means to represent the truth already known beforehand. They are rather means to discover unknown truth. So the diversity of languages is not a diversity of sounds and signs but a diversity of visions of the world ('Weltansichten'). "②

Even more explicit was Herder's statement: "So each nation speaks according to what it thinks and thinks according to what it speaks. "③

The ideas of Humboldt and Herder expressed in these short passages presage a strong current in contemporary linguistics, known generally as the

① Locke (1690), *An Essay Concerning Human Understanding.*

② Humboldt, Wilhelm von (1903-1936), *Gesammelte Schriften*, 17 Bde.

③ Herder(1817-1913), *Herder Sammtliche Werke.*

Sapir-Whorf hypothesis. In fact, Sapir and Whorf did not develop their highly interesting observation into a full-fledged theory and they just pointed out in their diverse writings the evident but very subtle relations between language and thought. Their later exegetes, however, have shaped their remarks into an hypothesis that assumes a causal relation between the structure of language and the worldview. There are different versions of the hypothesis, some stipulating a strong determination of people's thinking by language structure, others consenting to a certain inclination of thinking induced by features of language. For those who hold the strong form of the hypothesis, people of different languages just live in different and separate worlds; for believers of the weak form of the hypothesis, our way of seeing and thinking about the world is influenced by particular features of the language we speak. Systematic theorization of the hypothesis is not frequent, but a great number of modern scholars are ready to accept some attenuated form of the hypothesis. In a famous study of classical Greek and other Indo-European languages E. Benveniste points out that the role and the importance of the verb "to be" in classical Greek predisposed the notion "being" to an eminent philosophical vocation and this will become evident if we compare this language with the African language Ewe which possesses practically 5 verbs for the conceptual unit of "to be" in Greek or other related Indo-European languages. The Greek thinkers just worked on the notion "being" provided by the lexical unit "to be" and we can well imagine that the conceptual development in Ewe would take a very different orientation based on a totally different linguistic makeup.

The Sapir-Whorf hypothesis is also called linguistic relativism, a term that emphasizes the equalitarian attitude towards linguistic as well as cultural differences that we can find across languages in the world. It is now no longer tenable to designate one language as a language of high culture while relegating the other to the category of barbarism or primitivism. Each language constitutes a particular way of perceiving and analyzing the external world and each language provides a sound basis for a

cultural blossom, ending up in a cluster of linguistic and cultural entities that are variegated and independent one from the other. In a significant way the mutual relations between languages and their respective cultures are not unlike those prevalent in the modern international community of sovereign nation-states. As a matter of fact the similarity is not a fortuitous one. The rise of modern nationalism did give a formidable boost to a new linguistic worldview that attributes to languages of all the states a unique and proud personality.

3. Nation-states with their national languages

Language as a human phenomenon has a natural distribution among humans. From time immemorial oral communication served as its main if not the only means of diffusion. Apart from geographical barriers that hinder human contact, neither skin color nor ethnic grouping would be an obstacle for sharing a common language. Nevertheless, enormous efforts have been dispensed by human agents to render the linguistic divides compatible with or parallel to the political layouts of our world.

The political will to shape the linguistic map following certain ideological design can be found in many ages but it has been the strongest and exerts itself in a most sustained and successful manner during the nation-building process under the nationalist passion.

Throughout human history the evolution of language has never escaped political manipulation, both in its organizational outreach and in its ideological stimulation. The roles political entities assign to language vary according to the different nature of these political systems. Political scientists generally define the "state" as a political association that exercises authority through a set of permanent institutions and has absolute and unrestricted power over all other associations and groups of society. Furthermore, the state is a territorial association within geographically defined borders and in international politics is treated as an autonomous

entity. As is pointed out by the American anthropologist J. Goody, the question of writing is closely linked with the question of bureaucracy in the unification of a state, especially in the case of a vast empire like China. Written language allows the state bureaucracy to create, stock and disseminate information across the whole society that it rules over. Yet a state does not necessarily need a uniform language for all the society since the writing system can be maintained on an artificial basis and mastered by a small minority of specially trained functionaries. This was the case in ancient China. Qin Shi Huang Di, the first emperor who united China, imposed a single writing system on the whole Chinese society but he did not try to force all his subjects to speak a uniform language. What he established was an empire which exercised its control through diverse mediations and could tolerate the co-existence of different languages. In Europe all the great empires, from the Roman Empire to the Empire of Charlemagne, were plural-lingual with one written language for administration use. Even the more recent European empires, like the empire of Charles V and the empire of the Hapsburgs, despite their efforts in the direction of linguistic unity, continued to see a wide variety of languages spoken within their vast territory. Another type of state, the city-state frequently found in ancient and medieval Europe, did not require a single language either. Typically the city-states, characterized by territorial discontinuity and devoted to commerce and overseas trade, would willingly accept the languages of their trade partners and never wished to make their own language the communication vehicle for all the dominated people within the reach of their reign. Even in the height of the Venice Republic, the Venetian dialect never became something like a common language for the whole city-state of Venice. It is the nation-states that have brought language to the forefront of political struggle and developed the concept of national language as an essential element of people's national identity.

The nation-state was a relatively recent invention in European political life, replacing the traditional multinational empires and city-states. As is

defined by political scientists, a nation-state is a sovereign community the members of which are bound together by the overlapping bonds of citizenship and nationality. Of course a pure nation-state as described by Mazzini in his statement "Every nation a state, only one state for the entire nation" is more an ideal than a reality. However, since the Renaissance, building nation-states has become the goal of political life in Europe and beyond. Different from previous states that demanded only allegiance to the state authority and nothing else, the nation-state requires that its citizens possess something intrinsic that marks them apart from all the other people in the world. This something may be cultural, psychological, historical or political; yet so far as distinctiveness is concerned, nothing can be more effective and concrete than the language people speak. That is why in the long and painful process of building nation-states in Europe, setting up a national language has always been high on the agenda. One nation, one state, one language and one culture, that has been the ultimate goal of European politicians for centuries till now. Consequently languages in Europe have undergone a dramatic realignment since the Renaissance when the urge for the nation-state began to be felt.

The integration of language into the concept of nation-state has bound the fate of a language with the destiny of a state. Instead of a mosaic of native languages all subordinated to the *lingua franca*, Medieval Latin, we have since the Renaissance a small number of great European languages representing great European powers and many small vernaculars struggling for recognition. To be more precise, the complexity of European political life in those times ended up in a number of interesting contrasts for its languages, contrasts that were consequences of the political events rather than results of language internal features.

In West Europe of the Renaissance there were a group of countries that embarked quite precociously on state construction. After the Westphalia Treaty in 1648, France, Portugal, Spain, Great Britain, the Netherlands, Denmark and Sweden were well established as nation-states and had set up

in their countries political institutions necessary for a nation-state. Parallel to this political development, their languages, French, Portuguese, Spanish, English, Dutch, Danish and Swedish, all acquired the status of great European languages and largely remain so today, except probably Danish and Swedish, whose decline is correspondingly the result of the decline of these two states. By contrast, Poland, Hungary and Bohemia all made early attempts at nation building, but failed. That explained the marginalized status of their languages in Europe. The case of German and Italian is even more striking. By the number of their speakers, these two languages should be counted among the great European languages, yet the retardation of the construction of Germany and Italy as nation-states delayed the rise of German and Italian as standardized national languages. We can also perceive another contrast between West Europe and East Europe concerning the rise of national languages. From the middle of the 15th century to the 19th century, the Balkan countries and part of Central Europe were ruled by the Ottoman Empire which made every effort to smother nationalist aspirations and to block nationalist movements. Just in this part of Europe there was not a single vernacular language developing into a standard common language until much later when the Ottoman Empire's joke was broken and nation-states began to appear.

The close link between political power and the status of a language has a telling example in the case of the Romance languages. From the Atlantic to the Mediterranean there is a continuous Romance languages area where people speak languages all derived from Latin: French, Portuguese, Spanish, Catalan and Occitan. All these languages are linguistically similar and they all have had a prestigious literary tradition from the Late Middle Age on. However, the first three languages, French, Portuguese and Spanish, had been associated respectively with three great kingdoms and promoted relentlessly by the powerful French, Portuguese and Spanish monarchs as outward marks of their national identity, while the two other languages, Catalan and Occitan, did not enjoy state sponsorship. The fates

of these five sister languages are accordingly different: French, Portuguese and Spanish have acquired the status of great European as well as international languages; Catalan and Occitan remain regional languages with little, if any, influence beyond the frontiers of Catalonia in the south of France. The different statuses enjoyed by these Romance languages remind us of the witty remark of the American writer Robert Hall: "A language is a dialect with an army, a navy and an air force".

With nation building becoming the central theme of European political life, some of the best philosophers and linguists of the Continent felt the need to theorize on the question of national language. Herder, Fichte, Humboldt and Grimm in Germany, Manzoni and Ascoli in Italy and Breal in France were all concerned with the problem of national language crucial to the nationalist cause of their countries. The 19th century in Europe was a century shaken by nationalist passions and the question of national language never failed to provoke deep sentiment, in some cases even violent reactions. Language is no longer a simple means of communication; it has become, in the words of the Flemish poet Jan Renier, "the banner of the people". Once assigned such a high mission, language cannot remain in its natural state; people will logically require their national language, now a politically significant object, to possess certain necessary characteristics to deserve their position as the national emblem. Here come in the interventions of grammarians and other language technicians on national languages.

4. The regimented language

We are often told that a great literature is what is needed for a language to become a national language. Students of national history are familiar with textbook cases such as the German language with Luther as its founder, the English language with Chaucer and the Italian language with Dante. But in fact, a national language is first of all a normalized and

standardized language, the result of human interventions by grammarians and lexicographers.

As is shown in the previous section, the distinction between a language and a dialect is more often than not an affair of political decision. This decision would then be supported and justified by an intensive work on the chosen language to make it appropriate for a large scale diffusion within the whole territory. This work would take a number of forms, for example, the systemization of morpho-syntactic rules, the uniformization of pronunciation, and the compilation of lexical items, etc. Consequent to this regulatory work, the speakers of the language would be imposed a model of language, a norm to observe, or a sort of law to abide by when they come to use their language. A language thus remodeled would lose to a large extent its naturalness and be made to follow a new path of evolution designed by language specialists. We would then have question of correctness and wrongness for our linguistic behavior, while for a non-normalized language there would only be question of inter-comprehensibility for its users. Needless to say, this compulsory character of a standardized language goes well with the coercive nature of state power which often throws its weight behind the language norms imposed on its citizens.

The compilation of a dictionary or the elaboration of a grammar may only involve solitary labor of a few pedantic scholars; yet, if we put the publications of these language tools in the large historical context, we would see clearly that the "grammatisation", a term invented by the French philosopher S. Auroux meaning the fixing of grammatical rules for a language, of major European languages corresponds closely to the rise of the nation-states. Italian had its first grammar in 1512, Spanish in 1492, French in 1531, Portuguese in 1536, and German in 1534. All around the end of the 15th century and in the early years of the 16th century, an age marked by the wakening of nationalist sentiment in these European countries. By the end of the 19th century when nation-states became the political basis of all European regimes, almost all European languages were

endowed with a grammar and a dictionary.

Linguistic work in China reveals another kind of the relations between socio-political role of the language and its regulation by the state power. In pre-modern times, the attention of Chinese philologists of all the dynasties was focused not on the grammatical rules and syntactic regulations of the language, but on the standardization of the written forms and the phonological norms. This was mainly because the imperial machinery ran on a *lingua franca*, largely artificial, called *wen yan* and the versification of *wen yan* should follow a strict rhyming scheme, in addition to a standardized writing style. This need led to the compilation and the publication of "*yun shu*", a type of rhyme books, under the imperial authorities which imposed the use of *yun shu* to all the educated classes of the whole country. It is in the 20th century, after China embarked on a modernization process that we see a state-sponsored campaign to standardize Chinese grammar and to uniformize spoken Chinese, much along the same line as the European linguistic work. In fact, this "Language Reform" campaign was part and parcel of an overall effort of the Chinese state to cultivate in the Chinese people's mind a sense of nation-state citizenship.

With the spread of the nation-state model all over the world, language has increasingly become an essential element in a modern man's sense of identity. People more and more tend to measure their position in the world by an evaluation of other people's acceptance of their language. The clashes of nations have often brought about conflicts of languages, or at least an antagonism between language users.

5. The concert of national languages

In a recent European summit, the French president ostensibly left the meeting hall in the middle of a speech just because this speech was delivered in English and not in French and the speaker happened to be a Frenchman. The French president is not alone in his sensitivity about the

use of his own national language. In international talks Chinese diplomats all insist on speaking Chinese even though they are fluent in English. It is a matter of national dignity, they affirm.

The close association of national language with nationality has made language the most visible sign of one's social identity. Language has thus lost its innocence as a simple tool of communication and become a passion-charged object in our conflict-laden world. We are what we speak and nobody likes to be treated lightly for what he or she is. That is why language is now a problem of international politics.

From a strictly technical point of view, the use of a single language in an integrated world would reduce communication cost and increase exchange efficiency. However the ever wider expansion of English on the earth has seldom met open welcome, but encountered variably alarm, hostility, resignation or despair. France reinforces a policy of linguistic protectionism with the same enthusiasm as it protects its vital economic sectors. In the Chinese mass media we often hear lamentations about the encroaching of English, seen as a threat to our national and cultural identity. The linguistic patriotism manifests itself almost everywhere in the modern world; every language, so far as it is the voice of a nation, claims its rightful place in the international concert. Europe, the source of linguistic nationalism, knows this problem in a most acute manner. In some extreme cases, a new national language would be made up to match a newly created nation-state. Croat-Serbian is, according to normal criteria accepted by most professional linguists, one language. After the disintegration of the former Yugoslavia, however, Croatia and Serbia have become two independent states and both need a national language to appear as a fully established nation-state. Now these two young sovereign states claim that what the citizens of their countries speak are in fact two different languages, Croat and Serbian. Of course there are state-sponsored linguists in the two republics to justify the distinction with linguistic arguments. Linguistic work also followed up to make them look like two different

languages. Croat has now a Latin alphabet and Serbian uses the Cyrillic writing system. The distinction of the two "languages" is then formalized. The fate of Croat-Serbian may be exceptional due to the bloody war that tore these two sister republics apart; in the more peaceful part of Europe, language also creates troubles for politicians and ordinary citizens alike.

The European Union develops as a free association of nation-states and its members are entitled to equal rights in the Union including language right. When the Union was a club of only six countries, the linguistic problem could be easily handled. After the successive enlargements, the European Union has now become linguistically cumbersome and heterogeneous. In addition to the Romance languages and Germanic languages that made up official as well as working languages of the Union in the former decades, countries with Slavic languages or even non-Indo-European languages have entered the European Union. Now that the European Union counts 27 members and have therefore more than 20 official languages, one can well imagine the impossible task of translation for its daily work. Yet despite the exorbitant cost and the irrational repetition, no member state will accept that the EU documents may not be translated into its national language. What's more, there is a strong lobby to introduce into the EU regional languages; in 2005 Catalan and Basque, though not national languages, began to be used in the EU institutions. Multilinguism is officially taken as a form of cultural diversity and a guarantee of equal rights. Behind this policy lies the deep conviction that language is the expression of one's identity. It is interesting to notice that language diversity is on the one hand exhibited as a sign of the EU's achievement and on the other hand haunts the EU's institutional mechanism as an efficiency disaster. This situation is not exclusively an EU phenomenon, but it points in fact to one of the main problems of our time.

There are two major trends in the 21st century: the world-wide integrating of traditional societies under the name of globalization and the increasing awareness of identity distinctions. The tension between the two is

evident because they are motivated by quite opposite instincts and follow different logics. Language is deeply involved in the developments of these two trends. Between the irresistible expansion of the English language pushed forward by economic rationality and the defense of national as well as ethnical or regional languages stimulated by a deep concern for one's identity, we can see a dilemma that our contemporary society faces. To a certain extent, the future of the modern world will depend upon a sensible solution to this linguistic puzzle.

References

[1] Caussat, P., Adamski, D., and Crepon, M. 1996. *La Langue, Source de la nation.* Paris: Mardaga.

[2] Coulmas, F., 1997. *The Handbook of Sociolinguistics.* Oxford: Blackwell.

[3] Baggioni, D., 1997. *Langues et nations en Europe.* Paris: Payot.

[4] Hudson, R. A., 1996. *Sociolinguistics.* Cambridge: Cambridge University Press.

[5] Meschonnic, H., 2000. *Et le genie des langues.* Saint-Denis: Presses Universitaire de Vincennes.

Chinese Characters in East Asia

As one of the fastest growing regions in the world, East Asia faces the problem of regional cooperation and integration. The example of European Union is evidently in the mind of East Asian leaders when they talk about a future East Asian community. However, mere economic interests may not suffice to sustain such an international construction, as the European experience has well proved that a much broader basis is needed to create a sense of community among member states if such an international entity should have a real existence. In the case of European Union, similar political systems, a set of commonly shared values and also the Christian heritage among its 27 member states serve the purpose effectively. In the East Asian context, the existent conditions are notably different. While political systems in these countries are still going through profound mutation, we may find surer indications for the future of East Asian region by examining cultural underpinnings for a regional community. Is there a common cultural experience shared by all the people of the region? If we look at the not very remote past and also the present we will find that there are probably a number of such experiences. In this paper we will study an artifact that has been widely used by most of the East Asian people in their cultural life for a considerable length of time: the Chinese characters. We are not suggesting that an East Asian cultural identity can be hopefully constructed around these ancient written symbols, even though these characters have been deeply ingrained in the cultural heritage of Japan, Korea, Vietnam and, of course, China. What we intend to reveal here is a certain pattern of reactions in all the East Asian countries towards a once so cherished identity symbol. It was in the same historical context and

following the same logic that these East Asian countries embarked on their respective scriptural reform. Through the fate of Chinese characters in these countries we might ascertain a common path pursued by these neighboring countries.

Writing is one of the most important human inventions that shaped human culture in a critical way. Though writing was created essentially as a technical device, its impact on culture exceeds largely practical convenience that it provides. The script that a particular culture adopted and used would eventually become the most tangible image of that culture and be taken by its users and other people as the very symbol of that culture. As a symbolic system designed for message transmission and preservation, writing itself will turn into a cultural symbol which would then solicit reactions related to the large social-political movements. In this respect the acceptance of Chinese characters by East Asian countries gives us an illuminating example for an understanding of the rapports between scripts, culture, politics and ideology.

Unlike Roman alphabet, which is almost omnipresent throughout the world, the use of Chinese characters indicates a certain cultural allegiance. The concept of "cultural sphere", when applied to East Asia, corresponds to a certain reality. Originated some four thousand years ago along the valley of the Yellow River, the set of beliefs, moral values, social institutions, techniques and symbolic systems that we call Chinese culture spread throughout the whole East Asian region. The reach of the Chinese culture often paralleled political borders but not always so, since the influence of Chinese culture has waxed and waned incessantly in the context of shifting fortunes and dynastical successions. Now what is customarily called Chinese cultural sphere appears to cover an amorphous space that is not circumscribed by any clear-cut national or static frontiers.

In fact, we can distinguish three kinds of Chinese cultural sphere. The first includes all the communities where the Confucian values exercise a strong influence, explicitly or implicitly, in social discourse and human

behavior; the second kind defines as within Chinese cultural sphere all those who speak Chinese, or more specifically one of the varieties of the Chinese language. The third kind focuses on the writing system that the Chinese invented and have been practicing for thousands of years. Evidently these three spheres do not coincide in their geographical extensions and each sphere has grown to its present state under different historical conditions. While it is difficult to circumscribe the first sort of sphere, Confucianism not being related to any set of readily identifiable religious practice, Chinese language appears to offer a clearer defining criterion. However, the sphere of spoken Chinese is both too restricted within its national borders and too broadly dispersed through Chinese diaspora to constitute a significant entity. The use of Chinese characters, on the other hand, characterizes a geographically contiguous area from Northeast Asia to Southeast Asia with China proper at its core and has often been the object of political and ideological actions. The term "Chinese characters sphere" has now been frequently proposed in scholarly as well as in popular discourse to indicate this cultural-linguistic phenomenon (Hannas 1997, Zhou 1999). Viewed in the context of Asia's modernization, the ancient script of China and its transplanting can well serve as an indication of the spread as well as the retreat of Chinese cultural influence.

Recently writing system has become a hot field of research for linguists and a good number of substantial researches have been carried out on the nature, the variety and the relations of world's writing systems (see notably Coulmas, 1987, Daniels & Bright, 1996). But most of the studies have been focused on the technical aspects of the writing devices, treating different types of script more or less as various approaches to recording the spoken sounds. We also notice that in the past century writing reform projects that sprung up in all the East Asian countries all ostensibly put forward technical efficiency as their main rationale. However, the purely technical analysis of world's writing systems tends to neglect one important

factor in the distribution of writing systems throughout the world. The adoption of a particular writing system by a linguistic community has rarely been a decision based purely on the technical convenience or on considerations about the intrinsic compatibility between the concerned oral code and the visual code. As Coulmas points out with respect to the diffusion of Chinese characters in Asia:

> "The Chinese script (,...,) has extended only eastward, not westward. This is a noteworthy fact because some of the languages spoken to the south-west of China (such as the Tibeto-Burman languages) are members of the same language family as Chinese, yet they came to be written with scripts related to the Devanagari system of Sanskrit rather than with the Chinese script. This shows that cultural diffusion is (1) independent of linguistic or ethnic relatedness and (2) not necessarily guided by efficiency and practicality. Linguistic affiliations do not coincide with the culture traits." (Coulmas, 1987, p. 112)

This is true of the dissemination of writing systems and this is also the case with script reforms in modern times. More than anything else, a writing system ranks in the public imagination as the most salient symbol of a given culture, pregnant with a rich range of historical, political and social significance. The use of a particular writing system often marks a cultural kinship as well as a political alignment. In this respect, Chinese writing system, this huge set of ancient symbols generally known as characters, presents a striking case through its spread and its decline in the East Asian region. In fact, we can trace the history of the perception of Chinese characters by the East Asian people and the reception of these written signs beyond China's national borders on parallel lines with the evolution of Chinese cultural as well as political influence in the region.

Unlike Europe where there is a general correspondence between cultural identity and linguistic affinity, Asia appears to be a heterogeneous linguistic mosaic. Most of the European countries, inheritors of the Greco-Christian civilization, speak languages of the same linguistic family. In East Asia, however, neighboring countries, though culturally closely related, speak highly different languages belonging to genealogically as well as structurally distinctive linguistic families. Chinese language belongs to the Sino-Tibetan language family while the Japanese and Korean languages are probably related to the Altaic language group. To the south of China, the Vietnamese language is a member of the Mon-Khmer language group. All these languages differ considerably in their internal structure and share few common features in their phonological and morphological constitution, particularly the Japanese and Korean languages which have morphological inflexion for their verbs whereas the Chinese language is a so-called isolating language. Yet a strong sense of linguistic unity had nevertheless been maintained for at least a thousand years among all these countries despite the inherent linguistic disparity. This unity was realized through a commonly shared writing system, the Chinese script.

We will not recount here the evolution of Chinese characters since it is well known and told more or less exactly in almost every elementary course on Chinese culture and Chinese language. The avatars of these characters once transplanted outside China proper seem more intriguing. It is generally believed that beginning from the 2nd century BC, if not earlier, Chinese characters were brought to Japan from Korean peninsular when immigrants and merchants reached Japan with Chinese characters inscriptions in their baggage. What is certain is the fact that Chinese characters were the first writing system known to indigenous Japanese people. From at least the 3rd century AD the Japanese ruling class began to acquire in all earnest sufficient skills in using Chinese characters (Liu 2003). They learned to read Chinese literary canon directly in Chinese characters and later developed their own way to write Japanese language

with Chinese characters. For a long time Chinese characters were the only written medium in Japan. Later, two syllabic written forms were developed based on simplified forms of Chinese characters, one named *hiragana* and the other *katakana*. Now the Japanese writing system seems well settled on a mixed use of three types of script, all descended from the Chinese writing system.

In Korea, the use of Chinese characters had also been a prominent feature of its cultural and political life in pre-modern times. In 108 BC, the present day Korea was ruled by Han dynasty as its four northeast prefectures and even long before the Chinese conquest during the Han dynasty, Chinese immigrants to Korea, for military or economic reasons, had already spread the use of Chinese characters in the peninsular. Chinese became then the language of instruction in Korea with Chinese characters as the written language for all usage. During all the posterior years Chinese characters maintained its status as the only official written medium in the peninsular even for recording Korean language. In the 7th century the Korean officialdom began to write Korean language with Chinese characters in a way called Clerks' reading ("Yi Du"). By this method, the characters were used either for their semantic content (in the majority of cases) or for their phonetic similarity with Korean words (Alleton 1977). Only in modern times have the Chinese characters been replaced by a home-grown writing system called *hankul* which, though phonemic in its principle, was inspired in the design of its visual forms by Chinese characters.

Vietnam came into the Chinese characters sphere even earlier as a consequence of waves of large scale immigration and military conquest from the north. In 214 AD the northern and the middle Vietnam was under direct Chinese rule as three southern prefectures of the Chinese Qin dynasty and the Chinese characters were introduced into the region in all probability at that time or earlier. For the major part of its history, Chinese characters were the only official written language, supplemented later on by a local

derivation, called *chu nom*, meaning literally "the southern characters", that played an auxiliary role in recording the Vietnamese language mainly in folk literature. But by now Chinese characters have disappeared completely from the united Vietnam, replaced by an alphabetic writing system using Roman letters.

Discussions abound as to the suitability of Chinese characters to those East Asian languages and debates are still heard both among professional linguists and in popular media about the merits or defects of Chinese characters as a writing system. However, both on the reformist camp and within the conservative ranks technical considerations were as a matter of fact never a decisive motif for their position as to the maintenance or the rejection of Chinese characters. In fact, it is rather the social and political implications that determine the fate of Chinese characters in East Asian countries. We can observe an interesting phenomenon: the level of the preservation of Chinese characters in these countries is in inverse proportion to the degree of imperial presence of ancient China in former times in the same countries. Of all the three countries, Vietnam was most thoroughly dominated by China before its independence. It was integrated into the Chinese administrative system for more than a millennium but now Vietnam has completely forsaken the use of Chinese characters despite the fact that genealogically the distance between Vietnamese language and the Chinese language is the least great among the three. Korea became an independent state earlier than Vietnam and it had been a protectorate of China for the larger part of its history. Now Chinese characters, though not used officially after the more or less successful all-hankul reform, are still taught in schools even though its hankul script has been lauded by linguists and common users as one of the best in the world. Japan, on the other hand, has never been under political domination of China and it remains the only country outside China where Chinese characters are a prominent part of its written language. From this we can see that it is not because Chinese characters are more difficult to the Vietnamese students or more

incompatible with Korean language that Vietnam and Korea rejected these ancient signs in a more radical way than in Japan. In fact, the Vietnamese language shares more structural similarities with the Chinese than either the Korean or the Japanese and in the Korean vocabulary Sinitic words are no less numerous than in Japanese vocabulary. The changing attitude of East Asian countries towards Chinese characters, a writing system that has served them for so long, is a function on the one hand of their relations with China, their suzerain state, and on the other hand of the invading influence of the West. In fact, the decline of Chinese characters in East Asian countries, including China itself for a period of time, correlates closely with the vicissitudes of the large social-political forces that have pitted traditional Chinese culture against Western culture in the context of colonial dominance in Asia.

Chinese characters have been used in East Asia for thousands of years but the criticism against them and attempts to reform or even replace them only appeared in the last one hundred and fifty years. There is no reason to suppose that some dramatic shifts in East Asian languages around this time all of a sudden rendered these written symbols unfit for recording these languages. The fact is that the unprecedented drastic social and political changes in modern Asia, especially the political movements, stimulated and promoted general dissatisfaction with this ancient script that stood for a weakened power.

The political dimension of the script reform is nowhere more evident than in China where the characters were originated. Although resentment against Chinese characters was already heard from some reform-minded officials in the later Qing dynasty (cf. Chu 2005), the writing reform in China did not get a serious start until a political revolution had gathered its full momentum. In the early years of the 20th century, radical political forces in modern China all grew out of the famously iconoclast May 4 Movement. The Chinese Communist Party that claimed to be the ideological

inheritor of the movement had a language reform program as part of its political agenda to transform China (Fei 1977). From its beginning proponents for the writing reform in China included a large number of eminent communists, for example, Mr. Qu Qiubai, the one time general secretary of the CCP, who proclaimed, "The script revolution in China must ditch the characters completely."[①] Associations engaged in the design and the experimentation of new writing systems functioned generally as affiliated organizations to the Communist Party. One such association proposing a new writing system called "Latinized New Characters" was based in Moscow and worked under the auspices of the Soviet Union. In fact, language reform, meaning the casting way of Chinese characters, was taken as a cultural wing of the class struggle engaged by the Chinese communists. In the nationwide campaign against the traditional script that swept China of the time the nationalists in power, who were the political rival of the communists, did not remain inactive either and they also had their own project, baptized "Romanized letters", to reform the characters in use. When the communists came to power in 1949, they did not, however, push forward with the radical elimination of Chinese characters as their leading intellectuals and political leaders had promised, but initiated two projects proposed as intermediate steps to reform the writing system. On the one hand the existent characters were simplified reducing considerably the number of the strokes that form a character and on the other hand an alphabetic system called *pinyin* was promulgated as a first step towards a complete replacement of characters by these Latin letters. Across the Taiwan straits, on the island where the rival Kuomindang, or the nationalists, still ruled, the characters in their traditional forms were maintained, as a defying gesture to the victors on the mainland and another set of symbols were used in schools to fulfill the role of phonetic

---

① *The New Life of the Chinese Language* (in Chinese), ed. Haishu Ni, Shanghai: Shidai, 1949, p. 35

transcription. During the whole period of intense political rivalry between the two sides, the scripts used in the printed materials served as a sure indication of the camp from which the texts originated. Before the reader took the trouble to look at the content, a glance at the type of the written symbols sufficed to tell him/her what kind of message he/she was to receive. In fact, choosing the type of characters to read or to write, simplified or traditional, was itself a most visible political gesture. When the political tide turned in other directions, the significance of the written symbols also changed. Recent rapprochements of the two sides have ended up in desensitization to the scriptural divide on the part of the authorities and the public. Both traditional characters and simplified ones are now commonly seen on the mainland without much fuss as to their political implications.

In Vietnam where the Chinese characters were in general use from the beginning of the first millennium and continued to be the main writing system till the early years of the 20th century, the replacement of the Chinese characters by a Roman alphabet was similarly the result of a political program. Since the early 1930s, the communists-led liberation movement in Vietnam took writing reform as one of its main revolutionary goals. The Association of Revolutionary Comrades and its successor the Indochina Communist Party vigorously promoted the Romanization of the Vietnamese language through an affiliated organization called Association for the Propagation of National Letters (*Hoi truyen ba chu quoc ngu*) and when the Communist Party finally came to power in 1945 in the North Vietnam, the Chinese characters were officially abolished and the use of Quoc Ngu (national language, i. e. the Romanized script) was enforced with the full might of the Party and government apparatus. In Vietnam as in China, the reform or the demolishment of Chinese characters did not come as an answer to a generally felt insufficiency of the script on the part of the public but rather as a part of a political agenda to transform a traditional society and to mould it into a new state.

But why should the revolutionary movements of these East Asian countries take Chinese characters as their privileged target? It was in a particular historical context that political rage against Chinese characters was built up in East Asia. The use of Chinese characters became a problem for all these countries when Western colonialism came to overrun the region and only after China had lost out in its confrontation with the Western colonial powers did discussions about the supposed ineffectiveness of these characters, till then object of general veneration, begin to be heard in big East Asian cities.

When the Western colonial powers reached East Asia, they saw clearly that the presence of Chinese cultural influence symbolized by the Chinese characters constituted a major hindrance to the imposition of Western dominance under the banner of Western culture. One of the first measures they took generally concerned the suppression of the Chinese characters in public use.

Korea adopted Chinese characters as their script of high culture since at least the 2nd century BC but it had also kept for a long time their indigenous hankul script, a well designed phonemic writing system. Yet for all the ingenuity and suitability that modern linguists, especially Korean ones, find in hankul for transcribing the Korea language, it had not been used widely as a standard script from its invention till the 19th century. Hankul was invented in the 15th century and even though it was invested with royal authority, no official use in public life was found for it since it lacked the prestige of a high culture and was considered as vulgar in the Korean officialdom and intellectual circles. When the Western missionary arrived in Korean in the 19th century and set out to evangelize Korea, they took Confucianism as their main rival and the prevalent Chinese culture as the major obstacle in their proselytizing efforts. Then they discovered the long neglected hankul and saw in it a great help to butt out the Chinese culture. It was the Western missionaries, not the Korean scholars or

government that promoted hankul to a more dignified use in Korea. In 1893, the Protestantism Council in Korea passed a resolution, stating that a pure and not sinicized Korean language should be their foremost goal (Wang 2004). The Bible and other religious documents were then translated in hankul, so were other types of Western works used in schools run by Western missionaries, in particular textbooks in medicine and other related sciences. Beginning from the middle of the 1890s Western missionaries set up more than 1500 schools in Korea (Jiang 1993), generalizing thus the use of hankul to a considerable degree. All these efforts to reduce and even eliminate the dominant status of Chinese writing as the only official and intellectual written medium were undertaken with the explicit purpose to replace the Chinese culture with the Western Christian culture in the Korean peninsula. When Korea became independent after the Sino-Japanese War in 1894, the new kingdom pushed through a writing reform and many officials active in this hankul movement had been in fact trained in missionary schools. The orthographic enterprise of the Western missionaries seemed to have born fruits and hankul, for the first time after its invention five centuries early on, began to be adopted by newspapers and writers of highbrow literature (Jiang 1993).

The after-war independence of Korea was short lived and soon the expansionist Japanese government strengthened its military presence in the peninsula and eventually subjugated Korea to its high-handed colonial rule. This gave the linguistic war in Korea a new twist. Instead of a duel between Chinese characters and the home-grown hankul, the Japanese language became a new contender for linguistic dominance. "The Definite Project of National Writing", a refined version of hankul elaborated by Korean specialists, was shelved by the colonial government and the Japanese governor in Korea linked the practice of the Japanese language to the status of Korean citizenship. In 1935, the Japanese language was decreed as the only language of instruction in Korean high schools. While the Japanese colonial authorities reinforced all the measures to impose the Japanese

language in Korea, Korean patriots took to teaching and learning English as a defiant gesture to the colonial rule. Consequently, the use of Chinese characters declined even further, favored neither by the government nor by the West-leaning independent movement.

In Vietnam the Chinese characters met with the same enmity from the Western colonial power and here the colonialist intervention with the use of Chinese characters proceeded in a more direct way. Introduced to Vietnam at the dawn of its civilization, Chinese characters were widely taught and practiced in Vietnam for two thousand years during the Chinese rule as well after Vietnam became an independent state, leaving a rich literary heritage in Chinese characters. For certain types of writing, especially poems and Buddhist translations, this official script was supplemented by chu nom, a set of symbols created with forms borrowed from the standard Chinese characters. When Western missionaries arrived in Vietnam in the 17th century they found themselves confronted with a society immersed in Chinese culture. It was clear that they could not hope for success in their Christian mission unless they implanted a presence of the Western culture in Vietnam, first of all a western literary presence written in western script. Alexandre de Rhodes, a French catholic missionary, invented then a Romanized writing system called quoc ngu, meaning "national writing"; yet without political reinforcement the application of this alphabetic script was limited in the first stage to the foreign missions and religious practice among their local converts.

After the conquest of Vietnam by France, the colonial authorities, in order to ensure a lasting domination of France, launched a desinicization campaign with eradicating the Chinese characters high on the agenda. Paulin Vial, director of the cabinet of the Governor of Cochinchina, stated clearly their motivation: "From the first days it was recognized that the Chinese language was a barrier between us and the natives; the education provided by means of the hieroglyphic characters was completely beyond us... Consequently we are obliged to follow the tradition of our system of

education; it is the only one which can bring to us the Annamites of the colony by inculcating in them the principles of European civilization and isolating them from the hostile influence of our neighbors. " (Ha, 2008) Chinese characters were clearly designated as the primary embodiment of this dangerous influence and therefore the colonial government took harsh measures to close down all the traditional Vietnamese schools known by the name " schools of characters " which had trained for the pre-colonial Vietnam the ruling mandarins and the literati. The brutal suppression of Chinese characters led of course to a void which should be filled by other scripts and languages. The French colonial authorities hesitated between the introduction of the French language and the general use of quoc ngu. The former option seemed ideal for the colonialist ambition IN the words of a high functionary stationed there, only the adoption of the French language can lead to the creation of an " Asian France" (Aymonier, 1890). However the officials in charge of colonial instruction had qualms about the suitability of the inferior local mind for the subtleties of the French language. Paul Giran, a colonial civil servant, expressed this worry: "The people under our domination are mainly of the inferior race... Our language is superior; its access will be more difficult for a brain that is less well organized than ours. " (Ha 2008) What's more, the French colonial administrators did not like the idea that the colonized people, even only the privileged among them, should have access to French literature which often contains caustic criticism of the French society. These considerations led to half-hearted measures in the French language education and the rigging-up of a ridiculously botched form of the French language designed specifically for simpler mind of the indigenous pupils. The French language thus taught was then doomed to be only superficially implanted in Vietnam after half a century of colonization, leaving the place for quoc ngu, the Romanized Vietnamese writing. In 1865, the first newspaper in quoc ngu was published by the French in Vietnam; later the French governor ordered that all Vietnamese functionaries should learn quoc ngu. In 1869, another

decree from the colonial authorities required all official documents to be written in quoc ngu. In 1917, Chinese characters were formally forbidden throughout Vietnam, making the alphabetic quoc ngu the only legal script.

In the general retreat of Chinese characters in the East Asia region during the colonial age, Japan presented a different case. Like other East Asian countries, Japan had a long history of using Chinese characters as its main script mixed with hiragana and katakana. However, apart from China Japan remains the only country in the region that preserves till today a significant place for Chinese characters in its writing system. It is often suggested that the Japanese people continue to employ Chinese characters because these characters were so deeply rooted in the Japanese culture for so long that they don't feel them as foreign borrowings. Yet Chinese characters had also been long integrated in Korean and Vietnamese cultures but these two countries abandoned Chinese characters no less resolutely and completely. The really reason for the different fate of Chinese characters in Japan lies in the fact that, unlike Korea and Vietnam, Japan has never been colonized by western powers. It is to notice that there was a time in Japan when voices again Chinese characters and projects on abandoning these ancient signs were heard. In 1867, Maejima Hisoka, a prominent civil servant, submitted to the ruling shogun a project to abolish Chinese characters. In 1869, Nambu Yoshikazu argued for a new script using Roman alphabet. In 1874, Mori Arinori, later minister of education, proposed to simply adopt English as Japan's national language, jettisoning the Japanese language altogether for the sake of wholesale Westernization. In 1884 reformists set up a Kana association with promotion of exclusive use of kana as their objective. The campaign for the abolishment of Chinese characters got some momentum in Japan exactly at the moment when Japan felt itself threatened by the Western powers. After its military victory over Russia and its consequent ascension as an expansionist colonial power within the ranks of the Western world powers, Japan restored confidence in its own culture and projects of eliminating Chinese characters disappeared

from its political and social programs. They resurfaced in another political context when after its defeat in the Second World Was Japan was under the US military occupation. In 1945 Major Hall, a staff officer of an education unit with the occupation army informed the Japanese Ministry of Education's textbook division that henceforth all Japanese textbooks should be written in Roman alphabet. In 1946, the American Education Delegation to Japan issued a report calling for replacement of Chinese characters with romaji (Romanized letters) (Hannas 1997). However, near the end of the 1950s, with its economic success that we know well Japan regained its national pride and from then on no more talk of eliminating Chinese characters was heard in Japan and, what's more, the use of Chinese characters entered a new phase of expansion. Throughout the condemnations and then the vindications of Chinese characters in modern Japan we can see that the maintaining of Chinese characters in Japan is related inextricably with its rise as a world power free from any real colonized experience.

What seems paradoxical in the ups and downs of Chinese characters in East Asia is the fact that the political forces that fought energetically against the Western colonialism were the same ones who were instrumental in either limiting drastically or abolishing completely the use of Chinese characters. In the four East Asian countries where the ancient script was in general use the first attempts to replace Chinese characters with a Roman alphabet were all launched by Western Christian missionaries. In China, in the second half of the 19th century the missionaries created the first alphabetic writing system for the Chinese language, or more precisely for its numerous regional dialects, and some of the initial condemnations of the Chinese characters were published in a widely read journal "the Globe Magazine" published with the support of missionary associations. In Japan, it was a Presbyterian missionary Hepburn who designed in 1886 a famous phonetic transcribing system using the Roman alphabet, the first ever romajis in

Japan The role of missionaries in fighting against Chinese characters in Korea and Vietnam has already been discussed above. We should not forget that in the revolutionary movements that raged throughout these countries in the early and middle 20th century, Western missionaries were invariably denigrated as disguised soldiers of the evil imperialist and colonialist powers. However, the Roman alphabetic scripts designed by the missionaries together with their arguments against Chinese characters were eagerly seized upon by revolutionaries of these countries and pushed energetically to their logical conclusion. In a sense it was the anti-West revolutionaries who tried hard to realize or finally accomplished the projects of eliminating Chinese characters initiated by the Western colonialists.

In Vietnam, the anti-colonial patriotic movement who fought against the French colonialists, took up the cause of quoc ngu with all the revolutionary zeal in spite of the fact that it was the French who initiated and popularized the quoc ngu. In an official Vietnamese publication, we read that "as early as during the French occupation, our patriots and revolution elders saw clearly the importance of the quoc ngu and laid great emphasis on its propagation, taking it to be an instrument for the revolution"①. One of the revolution elders, Pan zhouzhen, launched a slogan in one of his public speeches: "We cannot save Vietnam without first abolishing Chinese characters!" When Vietnam achieved independence and a revolutionary government was installed in Hanoi, its leader, Ho Chi Minh, himself a fluent user of the Chinese language and Chinese characters all his life, asked his people to turn away from Chinese characters and adopt quoc ngu: "Vietnamese citizens, the government has decided that within a year from now on all Vietnamese should know quoc ngu... For the consolidation of our national independence and for the strength and the prosperity of our country, everyone should be aware of his

① *On the Problem of Quoc Ngu Reform*, 1961, ed. Literary Academy, Hanoi: Literature Publishing House, p. 24.

rights and duties and acquire new knowledge so as to take part in the construction of our country. All this requires first of all that everyone must know how to read and write quoc ngu."[1] So immediately after the Revolution of August 1945, Honoi put forward the writing reform as a national policy under the slogan "the democratization of language" (Nguyen 1984) Under the French colonial rule, publications in Chinese characters still existed despite the official policy promoting the use of quoc ngu. It was only after the unification of Vietnam by the North in 1975 that Chinese characters were strictly and completely eliminated in the South Vietnam. All schools teaching Chinese characters were closed and all newspapers printed in Chinese characters banned by the communist government.

In Korea, the communist government in the North, once in power, pushed through, with all the zeal and efficiency that the regime commands, an all-hankul reform program to root out Chinese characters in order "to popularize writing, of cause, to eliminate flunkeyist and bourgeois elements from the sphere of language and to satisfy the demands of the new time."[2] The interesting thing to notice is that the real motive behind the script reform was not predicated on the revolutionary ideology as the propaganda document would have us to believe. In the South where their ideological enemy reigned, a similar all-hankul movement also carried the day. On October 9, 1948, less than two months after the founding of the Republic of Korea in the South, a law was promulgated declaring hangul as the official script of the new state and requiring its exclusive use in the whole country (Fabre 1994). What then made the removing of Chinese characters so urgent and general a task in all post-colonial East Asia countries?

---

① *The Demands of President HO*, Vol. 1, 1956, Hanoi: Truth Publishing House, pp. 41-42.

② *Comrade Kim Il-song's Thoughts on the Development of the National Language as a Weapon of Revolution and Construction*, Pyongyang: Sahoe Kwahak Publishing Co. 1970, p. 57.

The reason lies in the new perspective Chinese characters had been thrown in. These visual signs were no longer perceived as symbols of a high culture but rather stigmas of backwardness. Pressed by the aggressive Western powers and menaced by internal restiveness, all Asian countries saw themselves as positioned uncomfortably in a crossroad between modernity and tradition. In fact there didn't seem to be any choice to make since the series of military defeats spelt out more than clearly the message that persistence in tradition meant death and striving towards Western-styled modernity promised survival and triumph. In this context, Chinese characters, through their link with the past, were seen as deeply anchored in the tradition and for that reason modernizing countries must cut themselves free from these cumbersome characters. At the same time, the Roman alphabet, since it has been used by all these successful Western modern countries, seemed to carry within it the key to modernity. In fact, in all the post-colonial Asian states including China, there had been organized a strong public opinion campaign that attributed to the Chinese characters the economic and military weakness of their countries vis-à-vis the West. To substantiate this vision, a whole range of defects were found in these square written signs of long service. The list was long and well known: too difficult to learn and to teach, too difficult to write and to read out, incompatible with modern techniques, etc.. It was taken as an article of faith that the Chinese characters were the root cause of the high illiteracy rate in traditional China and in all the neighboring characters-using countries. Even the supposed lack of intellectual creativity in the centuries leading up to China's defeats at the hands of the Western powers was considered as a consequence of the clumsiness of the Chinese characters. Whatever positions they took up in the ideological spectrum of the time, all self-respected progressive movements invariably integrated in their modernizing program for their countries a project to get rid of Chinese characters. The ideal, for the moderate reformists and radical revolutionaries alike, would be a thoroughly Westernized language which

could propel their retarded country straight through the modernization. In fact, ever since the encounter of East and West in modern times the temptation of the West has often led to proposals of a wholesale adoption of Western languages. As late as in 2000, a Japanese government report envisioned making English as the second official language or the second working language for Japan (Tsui & Tollefson 2007) and similarly in South Korea a number of educators proposed not long ago the adoption of English as an official language for Korean people and in 1998 the novelist Pok Ko Il, a prominent public figure in Korea, urged that the Korean nation should adopt English as a new mother language. These calls were nevertheless met with severe criticisms in both Japan and South Korea. Given the resistance to this kind of radical dreams, a Romanized script, though short of a complete linguistic metamorphosis, would, in the mind of the modernizers, push the nation considerably towards a modern state. In fact, viewed in the vision of linear social progress, the variety of writing systems has been thought to be results of a linear evolution from the primitive pictography to the sophisticated and scientific alphabetic writing. Chinese characters were then assigned a status closer to the starting point of this evolutionary chain. In order to make it an instrument of modern society, the Chinese language must get over the backward characters and move on to an advanced stage of writing technique. It was strongly believed that all the attributes of a modern country: generalised literacy, freedom of speech, democracy, scientific and technological developments etc. were consequent upon an advanced writing system, i. e. an alphabetic script, which alone could assure for all the people a ready access to high culture. The seemly unavoidable equation between Chinese characters and backwardness on the one hand and between alphabetic script and modernity on the other has underlined the motives of all the anti-characters movements in all the East Asian countries.

After the Second World War the modernization of East Asian countries

has made great progress. Deep down the road they have pursued so far these countries now seem to have acquired a new perception of the Chinese characters. We have seen that in the name of modernization scriptural reforms had been carried out in all these countries and Chinese characters were object of various degrees of tinkering: from a total suppression in Vietnam to partial simplification in mainland China. However, the success of modernization in these countries has shown no meaningful correlation with the lengths to which scriptural reforms have gone. Vietnam where Chinese characters had been completely replaced did not see an ensuing explosion of cultural and social developments as was predicted when the writing reform was planned and implemented; China has showed its stunning potential of economic and social development without sacrificing these characters which remain the principal script in general use including in the IT industry. Not long ago a linguist familiar with the use of Chinese characters in these East Asian countries declared:

> "Although the characters come and go, the outcome is hardly in doubt. Even in China and Japan, the tendency has been toward less — not more — use of Chinese characters. Viewed globally and historically, it is clear that Chinese characters are on their last legs. Linguists dislike them, most East Asians, in the role of users, seem more than willing to avoid them when alternatives are available." (Hannas 1997)

However, the recent tendency points rather to the other direction than that affirmed by the author, since we perceive clear movements in these countries toward resurgence of the ancient signs. In the last annual session of the Chinese parliament, a number of representatives proposed a return to the traditional pre-simplified forms of Chinese characters, rejecting the simplified characters as harmful to the blossom of the Chinese culture in the new age. In South Korea, the president Park Chung-hee had prohibited in 1968 the use of Chinese characters in all government documents and

exterminated the teaching of Chinese characters in primary and secondary schools, pushing the all-hankul movement to its full realization. Yet after half a century of all-hankul practice, the South Korean government has become less intransigent in recent years in its language policy concerning Chinese characters and since 2005 Chinese characters have made a noticeable comeback in official documents and public signboards. Some of the most prominent public figures have voiced their support for a re-employment of Chinese characters. In 2009, 20 former South Korean premiers signed a petition for the reintroduction of Chinese characters in primary schools as well as in general use. In the statement they urged: "in the standard education from the primary school on pupils should study Chinese characters step by step. Chinese characters should not be regarded as (belonging to) a foreign language, but as our national writing to be learned together with hankul. In this way our language can be restored to its normal state."① In Japan, the number of Chinese characters to be taught during compulsory schooling has been on the rise. It was increased in 1968 from 881 to 996 and again in 1989 to 1006 characters. The number of approved characters to be used in publications was also increased to 1945. Even in Vietnam voices were heard in favour of restoring Chinese characters in state education②.

Scriptural reform is not rare in the world. What is exceptional in the case of writing reform in East Asia is the fact that reforms were almost always intricately related to political and ideological struggles that raged fiercely in the region. So much national frustration and aspiration have been projected onto these characters since they are the most visible symbol of cultural identity. The new millennium has seen East Asian countries regain confidence in their own ability. Forgotten the devastating criticism

---

① Cited in the article "The absence of Chinese characters plunged Korea into a cultural crisis", in *Oriental Morning Post*, 2009.1.15.

② See "The Death of Chinese characters in Vietnam", in *Oriental Morning Post*, 2007.2.14.

against these characters and faded the zeal to westernize the script system, Chinese characters are now more and more object of admiration or even cult, particularly in China. We may hope that the pendulum does not swing to the other extremity and East Asian people can face the question of script reform in a more rational and pragmatic way. Yet given the early experience we may also doubt whether it is ever possible to deal with written symbols in a purely instrumental way in countries that are undergoing rapid and dramatic changes.

The vicissitude of Chinese characters in East Asia can only be understood in the larger context of the historical transformation of the region and the lessons we would draw from the fate of this ancient script could also provide us with some hints about the general trend of the social and political movements in this region. Chinese characters, despite the recent resurgence of interest for them both in and around the region, would not, in all likelihood, become an element of common identity for the envisioned East Asian Community any more than Latin would become the common language in the EU. Yet, through the ups and downs of Chinese characters in these countries, we can see that all these countries have undergone a similar cultural transformation and are still confronted with the same historical mission: emulate the West while keeping up their cultural heritage. It can be hoped that through this common challenge East Asian people will find a converging path and eventually build up a new cultural identity for them.

References

[1] Alleton, Viviane, 1977, "Ecritures coréennes", *Revue de Corée*, No. 32, Printemps 1977.

[2] Aymonier, Etienne, 1890, *La langue française et l'enseignement en Indo-Chine*, Paris: Armand Colin et Cie.

[3] Chu, Xiaoquan, 2005, "The Perception of the Chinese Language in Modern China", *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, Vol. 2, No. 1.

[4] Coulmas, Florian, 1987, *The Writing systems of the World*, Basil Blackwell.

[5] Daniels, Peter and Bright, William, eds., 1996, *The World's Writing System*, Oxford University Press.

[6] Fabre, André, 1994, "Réforme et modernisation de la langue coréenne", in *Language Reform: History and Future*, ed. Istvan Fodor & Claude Hagege, Hamburg: H. Buske, vol. VI.

[7] Fei, Jingchang, ed., 1997, *Chronic of Chinese Language Modernization in the Past One Hundred Years*, Yuwen Publishing House.

[8] Guo, Zhengduo, Zhang, Xiaomei, eds., 2001, *A General History of Vietnam*, Beijing: Chinese People's University Press.

[9] Ha, Marie-Paule, 2008, "War of Tongues: The Politics of Language in French Indochina", lecture at the international confenrence "France and China", the University of Hong Kong.

[10] Hannas, Wm. C., 1997, *Asia's Orthographic Dilemme*, Honolulu: University of Hawaii Press.

[11] Jiang, Wanjie, 1993, *A History of Modern Korean*, Chinese tran, Beijing: Oriental Publishing House.

[12] Tsui, Amy B. M., Tollefson, James W., eds., 2007, *Language Policy, Culture and Identity in Asian Contexts*, New Jewsey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers Mahawah.

[13] Wang, Licheng, 2004, "Chinese, Korean, English and Japanese — the language choice of Western protestant missionaries for their schools in modern Korea", in *Korea Studies*, Vol. 11, Chinese Social Sciences Publishing House.

[14] Liu, Yuanman, 2003, *A Study of Cultural Significance of Chinese Characters in Japan*, Beijing: Peking University Press.

[15] Nguyen, Phu Phong, "Formation et Standardisation du Vocabulaire scientifique et Technique en Vietnamien", in *Language Reform: History and Future*, ed. Istvan Fodor & Claude Hagege, Hamburg: H. Buske, vol III.

[16] Zhou, Youguang, 1999, *The Chinese Characters and Cultural Questions*, Shenyang: Liaoning People's Publishing House.

Les caractères chinois : le sort d'une écriture universelle

Médium de communication, la langue humaine a ceci de particulier : elle relie les gens en les séparant. Cette fonction paradoxale de la langue a été mis en évidence à travers la célèbre allégorie de la tour de Babel. Depuis le récit biblique, les esprits bienveillants de toutes les époques n'ont jamais relâché les efforts pour retrouver une langue universelle qui servirait à unifier l'humanité dans une même communauté des échanges libres et sans encombrement. Une tradition linguistique honorable représentée par les meilleurs du discipline, du Port-Royal à Chomsky, affirment l'unicité de la langue humaine en dépit de la diversité de surface. Pourtant, malgré la rigueur rationnelle de leur théorisation, le niveau instrumental de la langue nous confirmera, à chaque acte de la communication langagière, l'infranchissable barrière qu'est une langue particulière pour les étrangers. Ce double aspect de la langue, aussi bien outil universel que obstacle particulier, nous paraît d'autant plus intéressant qu'il peut être examiné dans une problématique autour de l'opposition entre l'universalisme et le multi-culturalisme.

Un aspect de la langue, néanmoins, mène obligatoirement à un partage universel entre les usages des langues différentes. Au delà des échanges oraux, les gens s'écrivent afin de pérenniser leurs produits langagiers. Or, par rapport à la grande quantité des langues humaines, le nombre des systèmes d'écriture est relativement réduit. Cette disproportion entraîne obligatoirement un partage de l'écriture entre les locuteurs de langues différentes. Et de ce partage dérive de degré varié de l'universalité des système d'écriture dans le monde. Nous aurons donc intérêt à examiner

la raison d'être de l'universalisme scriptural de certains systèmes d'écriture.

Certaines langues, de par leur prestige cultural et la dominance socio-politique de ces locuteurs, sont élevées au statut de la langue universelle, telle le latin au Moyen Age et le français à l'age classique. Dans le contexte asiatique, le chinois occupait une place similaire. Mais la particularité du cas chinois réside dans le fait que c'était l'écriture chinoise, ces caractères faussement dénommés " idéogramme ", qui assumaient une fonction universelle à travers les frontières des langues, des cultures et des états.

Dans le monde moderne où l'écriture alphabétique s'est répandu à quatre coins du monde, l'écriture chinoise apparaît, par son semblant pictural, du plus exotique, Pourtant, dans un passé pas si lointain, les habitants des quatre pays de l'Asie orientale: la Chine, le Japon, la Corée et le Vietnam, ne reconnaissaient que cette écriture comme seule digne de ce nom. D'une origine jusqu'à ici méconnue, les caractères chinois ont été pendant fort longtemps l'unique dépositaire du savoir pour ces pays voisins, ainsi créant une universalité communicative parmi ces peuples, au moins pour les couches sociales éduquées.

L'existence d'un outil de communication universel transcendant les frontières de langues et de cultures n'est pas un phénomène rare dans l'histoire humain, mais le cas des caractères chinois nous démontre une possibilité de l'universalisme linguistique que l'on ne constate nulle part ailleurs. En Europe, par exemple, il existe une concordance presque parfaite entre la typologie linguistique et la sphère culturelle. Se réclamant d'une même Antiquité, les pays européens partagent tous un héritage culturelle, celui de la civilisation gréco-chrétienne et en même temps la plupart de ces pays parlent et écrivent des langues d'une même famille linguistique, celle de l'Indo-européenne. Par contre, les pays de l'Asie orientale, s'évoluant dans un même cadre culturel, parlent des langues de familles différentes. Le chinois est une langue de la famille sino-tibétaine, tandis que le japonais et le coréen appartiennent probablement à la famille altaïque. Quant au vietnamien, c'est une langue de la famille mon-knmer.

Toutes ces langues présentent des différences considérables dans leurs structures phonologique, morphologique et syntaxique. Par exemple le japonais et le coréen sont deux langues flexionnelles tandis que le chinois est une langue dite isolante dont le verbe ne se décline pas. Pourtant, les lettrés de ces quatre pays employaient, pour une bonne partie de leur histoire, un même système d'écriture: les caractères chinois. Comment cette langue écrite pourrait assumer un râle universel en Asie orientale en dépit du particularisme linguistique prévalent dans la région?

De l'avis général, les caractères chinois ont été apporté à la connaissance des habitants des îles japonais à partir du 2ème siècle BC, quand les commerçants et les immigrés chinois, prenant la route via la péninsule coréenne, amenaient au Japon des inscriptions en caractères chinois dans leurs valises. Ce fut le premier type d'écriture que connussent le peuple indigène. A partir au moins du 3ème siècle AD, la classe privilégiée dans la société japonaise commençait à acquérir une compétence sérieuse en écriture chinoise. Ils ont appris à lire directement les textes canoniques chinois qui devenaient la base de leur culture savante et, qui plus est, ils ont aussi développé une méthode particulière pour transcrire leur langue en caractères chinois. Pour longtemps, les caractères chinois importés de la Chine étaient les seules signes écrits utilisés au Japon. Les différences structurales entre ces deux langues ont ensuite incité les Japonais à procéder à une adaptation plus substantielle des caractères. Deux série de nouveau signes, les *hiragana* et les *katakana*, ont été ainsi créées et adoptée pour transcrire les affixes et une partie du vocabulaire indigène qui ne se prêtent pas facilement à être noté en caractères directement importés de la Chine. Ces deux séries de signes syllabiques, il faut signaler, ont été toutes dérivés, par une simplification radicale des formes, des caractères chinois et les trois systèmes d'écriture que les Japonais utilisent pour noter leur langue sont donc toutes descendues de l'écriture chinoise.

En Corée, l'usage des caractères chinois ont été également une caractéristique majeure de la vie culturelle et politique. Même avant la

conquête de la péninsule par la dynastie Han au 2ème siècle BC, les caractères chinois étaient déjà largement diffusés dans l'ensemble du pays pour des buts militaires et administratives. Durant toutes les époques ultérieures, la langue chinoise a été la langue d'instruction de toute la Corée et, chose plus intéressante, les caractères chinois étaient aussi le seul médium écrit pour la langue coréenne. Au 7ème siècle, les fonctionnaires coréens ont inventé une méthode particulière dénommée "*Yi Du*" (la lecture des officiels) pour écrire la langue coréenne avec les caractères chinois. Selon cette méthode les caractères chinois étaient employés pour transcrire les mots coréens, soit par le sémantisme des caractères en question, soit par la similitude phonétique. Les caractères chinois n'étaient retirés de la circulation qu'au temps moderne pour les raisons dont nous allons décrire au-dessous.

Le Vietnam entrait dans la sphère des caractères chinois à une époque encore plus précoce, à la suite des vagues d'immigration des Chinois du Nord. La conquête du pays par la Chine sous la dynastie Qin en 214 AD a entraîné inévitablement l'adoption générale des caractères chinois comme l'écriture officielle et populaire. Tout le long de l'histoire vietnamienne jusqu'à l'époque moderne, les caractères chinois restaient en usage courant, complétés par un certain nombre de caractères de création locale connus sous le nom "*chu nom*", littéralement "les caractères du sud".

Les langues chinoise, coréenne, japonaise et vietnamienne ont des structures phono-morphologiques très différentes l'une de l'autre, chacune ayant ses particularités distinctes. Mais elles ont toutes utilisé une même écriture qui jouissait, dans le contexte de l'Asie orientale, d'un statut véritablement universel. Quand les lettrés de tous ces quatre pays se rencontraient, même s'ils ne connaissaient pas la langue des autres, ils pouvaient, par le biais de cette écriture universelle, se comprendre plus ou moins bien, grâce au fait que les caractères chinois employés dans ces quatre langues conservent dans la plupart des cas les même significations à travers la frontière des langues.

Cet usage universel des caractères chinois ont intrigué un bon nombre d'esprits curieux. Leibniz, pour un, voyait dans l'écriture chinoise une réalisation de son idéal de langue universelle qui représente directement la pensée universelle. L'enthousiasme leibnizien s'est avéré finalement mal fondé mais l'universalité de l'écriture chinoise pourrait nous servir d'exemple comme un cas historique et concrète pour notre réflexion sur l'universalisme.

Est-il une nature intrinsèque qui voue un système, en l'occurrence l'écriture, à une vocation universelle? Ou l'universalisme est simplement le produit d'une conjoncture historique et sociale? Une autre question interrogera les rapports entre l'universalisme et le particularisme. Est-ce que les deux sont nécessairement en relation antagoniste? Ou une sorte d'équilibre serait tout à fait possible pour faire co-exister les deux? Ou tout simplement les deux statuts sont essentiellement fonction de deux perspectives différentes dans lesquelles serait mis un même phénomène?

Depuis plus d'un siècle, l'écriture chinoise a été tour à tour cible des attaques virulentes et objet des éloges passionnels. Les partisans de l'universalité de l'écriture chinoise pour toute la région sinisante n'hésitent pas à signaler l'adaptabilité remarquable des caractères chinois à des langues de factures diverses grâce à un vraisemblable divorce entre le phonétisme et le sémantisme du signe visuel. C'est incontestablement un fait historique que l'universalisme scriptural du chinois écrit a prévalu dans toute cette région, qui se croyait l'unique univers civilisé du monde, pendant toute l'époque pré-moderne pour plus d'un millénium. Et avec un peu de rabibochage du bord, ces signes visuels ont bien servi les quatre pays durant les périodes de leur épanouissement culturel dont ces quatre pays tirent aujourd'hui leur fierté nationale.

La désaffection envers les caractères chinois et son abandon, réel ou souhaité, s'est parvenu d'une manière brusque dans tous ces quatre pays à peu près au même moment. On ne saurait expliquer ce volte-face dans une optique purement instrumentaliste, car il n'est pas à imaginer que les

langues de ces quatre pays se soient évolué de telle façon que les caractères chinois d'un coup ne soient plus adéquats à ce moment pour transcrire leur parole et consigner leur connaissance. Les raisons pour lesquelles l'écriture chinoise est passé de l'utilité universel à un désaveu universel, pour ainsi dire, dans cette partie du monde se trouvent dans le domaine non-linguistique. Deux indices pourraient nous induire à comprendre ce phénomène curieux.

Premièrement, l'adoption des caractères chinois s'est réalisée dans les pays voisins de façon plus ou moins complète en fonction du degré de l'assimilation du pays en question dans l'empire chinois. Parmi les trois pays voisin de la Chine, le Vietnam était sous l'administration directe de la Chine pendant une longue période à partir du 3ème siècle avant Jésuite Christ et les caractères chinois ont été utilisés comme le seul système d'écriture du pays complété par des *chu nom* qui étaient créés selon les même principes de formation que les caractères chinois. La Corée, bien que complètement sinisée très tôt dans son histoire, avait entretenu un statut plus ou moins indépendant vis-à-vis de l'empire chinois et ce pays avait inventé et utilisé, à côté des caractères chinois, un système d'écriture appelé *hankul* qui est une écriture phonémique, donc très différent en son principe de constitution, mais qui était réservé uniquement aux usages périphériques. Quant au Japon, les *hiragana* et *katakana*, certes dérivés des caractères chinois, constituaient depuis très tôt une partie essentielle de leur écriture, alors que le Japon n'a jamais été sous la domination politique de la Chine.

Deuxièmement, le rejet des caractères se faisait d'une manière inverse. Le pays qui a été le plus étroitement lié à la Chine, le Vietnam, a abandonné le plus complètement et résolument l'écriture chinoise. Tandis que la Corée, qui n'était pas incorporé administrativement dans l'empire chinois mais restait un vassal de la Chine, préserve jusqu'à nos jours un usage occasionnel des caractères chinois. Le Japon, le pays qui n'avait jamais perdu son indépendance politique vis-à-vis de la Chine, emploie abondamment les caractères chinois dans son système d'écriture actuel. Si

l'utilisation des caractères chinois au Vietnam était facilité par une certaine affinité linguistique entre le chinois et le vietnamien, la survie de ces signes écrits dans le système d'écriture japonais n'est pas déterminé par une nécessité technique sur le plan linguistique.

Ces faits historiques démontrant un lien certain entre l'adoption des caractères chinois et les rapports politiques entre la Chine et les pays utilisateurs de l'écriture chinoise nous font penser que l'universalité des caractères chinois dans la région n'est pas uniquement une conséquence de sa structure unique comme système d'écriture. Il n'y a pas lieu de s'en remettre à un essentialisme quelconque pour rendre compte de l'expansion de l'écriture chinoise en Asie orientale. A y regarder de plus près, on ne peut pas ne pas remarquer que le fait et le défait de l'universalité des caractères chinois sont induits par les circonstances historiques propres à cette partie du monde. Plus précisément, c'est l'interaction des deux forces politico-culturelles de la région qui conditionnent le râle universaliste de cette écriture: l'empire chinois et les puissances occidentales.

La dimension historique se voit le plus clairement dans la vicissitude des caractères chinois en Chine propre à l'époque moderne. Les caractères étaient une invention chinoise et a joué un râle vital dans la formation de la culture chinoise. L'attachement des Chinois à leur système d'écriture est bien évident. Or depuis la rencontre qui s'est produit violemment au milieu du 19ème siècle entre l'empire chinois et les puissances occidentales où la Chine était tragiquement réduite à une position de faiblesse, les velléités de changement se faisaient entendre au rang des intellectuels et parmi les idées de réforme, les critiques envers et contre l'écriture chinoise commençaient à se former vers la fin de la dynastie Qing. Pourtant, la réforme scripturale n'a sérieusement débuté que quand la révolution politique en Chine devenait une force majeure de la vie sociale en Chine. Nous savons que presque tous les courants révolutionnaires de la Chine moderne se réclament de l'héritage du mouvement iconoclaste du 4 mai qui avait un volet pour une réforme de la langue chinoise et parmi tous ces courants les

communistes promouvaient la réforme d'écriture avec plus d'énergie et plus de détermination que les autres. Ce n'est pas un hasard. Dans la vision communiste il devrait se produire un changement de paradigme en ce qui concerne le modèle universel des valeurs. Pendant toute l'époque classique en Chine, le confucianisme, et plus généralement la culture chinoise, s'imposait comme le seul modèle universel d'une société civilisé. Or, dans l'analyse marxiste cet universalisme de la culture chinoise devrait être nécessairement remplacé par un autre qui ne voit la société traditionnelle chinoise et sa culture que comme une étape transitoire dans un processus inéluctable de la société humaine. Avec un nouveau universalisme en place qui relègue la culture chinoise à un rang inférieur, l'écriture chinoise qui faisait partie intégrale de cette culture se voyait donc ôter de son prestige millénaire et devenait cible privilégié des attaques virulents. Dès le début du mouvement communiste en Chine, un projet de réforme d'écriture faisait toujours partie du programme général du Parti communiste chinois. Le mouvement pour la réforme scripturale en Chine compte parmi ses partisans les plus radicaux quelques communistes les plus illustres. M Qu Qiubai, secrétaire général du Parti pendant un temps, fixait le but: "la révolution scripturale devra abandonner complètement les caractères." Sous son impulsion et aussi poussées par les autres leaders communistes, les associations engagées dans la conception et l'expérimentation des nouveaux systèmes d'écriture alphabétique se sont constituées dans les zones dit "rouge" et elles fonctionnaient généralement comme des organismes affiliés au Parti communiste chinois. Une de ces associations basée à Moscou sous les auspices de l'Union soviétique, militait pour un système d'écriture baptisé "les nouveaux caractères latinisés" parce que l'alphabet romain était considéré, dans le nouveau paradigme universaliste, comme l'écriture universelle de la nouvelle ère. Ce nouvel universalisme scriptural attribué à l'alphabet romain n'était pas une conviction propre aux communistes de l'époque, c'était une idée largement partagée en Chine. Le rival du PCC, les nationalistes au pouvoir, avait aussi leur projet de nouvelle écriture

nommé “les lettres romanisés” pour remplacer les vieux caractères chinois. En effet, la valeur universelle de l'alphabet romain ne faisait plus de doute en Chine dans le contexte historique crée par l'humiliation de la Chine dans une série de défaites militaires. Il est vrai que la mise en rapport entre les échecs militaires et le défaut supposé d'un système d'écriture pourraient nous paraître peu convaincante aujourd'hui; mais si l'on se plaçait dans la perspective de l'époque, le désaveu des caractères chinois par ses usagers désespérés semblerait plus raisonnable qu'il ne le paraît. N'était-il pas une étape logique dans les efforts des Chinois de s'engager dans la voie universelle pour enfin rattraper les pays les plus puissants du monde?

Quand les communistes ont pris le pouvoir, l'heure était à la mise en oeuvre de leur projet de refaire l'écriture chinoise. Pourtant, la nouvelle situation politique entraîne de nouvelles contraintes et aussi de nouvelles considérations. Le projet d'abandonner complètement les caractères chinois au profit d'un système d'écriture universel, si cher aux dirigeants communistes des années 20 et 30, se faisait attendre éternellement et le gouvernement s'est rabattu à deux mesures, certes significatives, mais modestes vu l'ambition initiale. La simplification des caractères a été proposé et mené à bien dans une optique purement technique sans grand dessein universaliste et un système alphabétique dénommé “*pinyin*” a été parallèlement mis en place qui était au moment du lancement vanté comme le premier pas vers la voie universelle de l'alphabétisation mais qui s'est vite installé dans un râle auxiliaire pour aider l'apprentissage de la vraie écriture que sont toujours ces vieux caractères chinois. Le discours officiel sur la langue chinoise prenait une tournure sensiblement différente de celui d'avant 1949. On redécouvre la beauté unique de la langue chinoise et insiste sur la nécessité de prévaloir les valeurs inhérentes de notre langue nationale.

Sur l'autre rive du détroit de Taiwan, le rival perdu des communistes assumaient, dans une logique antagoniste, le râle de gardien des valeurs spécifiques de la culture chinoise et “la voie universelle de l'alphabétisation” était interprétée simplement comme un complot pour

détruire l'identité chinoise. Le *pinyin*, ces signes de valeur universelle selon les Continentaux, devenait sur l'île l'indice le plus sûr d'une appartenance à un camps politique particulier. Sauvegarder les caractères chinois, pour les autorités taiwanaises, était synonyme de défendre la tradition chinoise devant la vague mondiale du communisme, étant simplement oublié les programmes de "romanisation de l'écriture chinoise" des premières années du gouvernement nationaliste. Avec le changement politique, l'universalisme et le particularisme s'échangent de rôle selon le besoin idéologique.

Dans les autres pays de l'Asie orientale, l'universalisme des caractères chinois a connu un sort plus dramatique. Au Vietnam où les caractères chinois ont été utilisés continuellement pendant presque deux millénaires même après que le Vietnam était devenu un pays indépendant, deux langues prétendant à un statut universel se sont confronté. Quand les missionnaires occidentaux arrivaient au Vietnam, ils trouvaient un pays immergé dans la culture chinoise, y compris la langue et l'écriture. Il leur paraissait évident que leur mission n'aurait pas la possibilité de réussir si la culture chinoise n'était pas d'abord remplacée pas la culture occidentale. Alors l'élimination de la langue chinoise serait le premier pas pour réaliser cet éventuel remplacement. Etienne Aymonier, un ex-résident français au Vietnam a ainsi décrit la situation: "le duel se pose nettement entre la langue française et le chinois." Et pourquoi le Vietnamien n'a-t-il pas de place dans ce calcul? Il précisait, "ils (les Vietnamiens) sont dépourvus de lange. Leur idiome national, écrasé par l'usage constant et séculaire de l'écriture et de la littérature chinoise, est resté à l'état de patois rudimentaire." (ibid.) Avec toutes ses connotations péjoratives le nom patois appelait naturellement un recours à une langue universelle. Au moment où M Aymonier prononçait son discours à Paris, l'universalité du chinois dans cette région était déjà largement mis en cause. Même s'ils avaient un doute persistant sur la capacité intellectuelle des indigènes vietnamiens pour assimiler la langue française universelle, les maîtres

français poursuivaient l'enseignement du français dans cette colonie avec le but de faire le Vietnam une " France asiatique". En même temps, un système d'écriture appelé *quoc ngu*, inventé par un missionnaire français au 17ème siècle pour transcrire la langue vietnamienne, commençait à se propager. Quand les communistes vietnamiens élaborait leur projet de libération pour un nouveau Vietnam indépendant et libre, ils n'étaient pas du tout séduits par l'universalisme du français, ni celui du chinois. Le choix était nettement porté sur *quoc ngu*, bien que cette écriture avait été l'objet de mépris dans le pays et au delà. Grâce aux travaux de l'Association pour la Propagation des Lettres Nationales, une filiale du Parti communiste vietnamien, le *quoc ngu* était enseigné énergiquement dans les zones contrôlés par le Parti et quand les communistes ont pris le pouvoir au Nord, le nouveau gouvernement a finalement aboli tout usage des caractères chinois dans le pays. Le particularisme de cette écriture locale a enfin triomphé de l'universalisme de deux grandes langues.

Une variation de ce drame se jouait également en Corée, Les Coréens ont adopté les caractères chinois comme l'écriture de leur haute culture dès l'aube de leur civilisation. Même si les Coréens ont inventé au 15ème siècle un système d'écriture, le *hankul* qui est aujourd'hui l'objet des éloges très enthousiastes pour sa conception ingénieuse et sa compatibilité parfaite avec la langue coréenne, le *hankul* restait pendant tout le temps avant l'époque moderne un médium pour les communications dites vulgaires sans accès à l'usage officielle et littéraire. L'option des caractères chinois pour la classe dirigeante coréenne était basée sur une considération simple: le chinois, et à plus forte raison l'écriture chinoise, était la langue et l'écriture universelle dans le monde qu'ils connaissaient.

Quand les missionnaires occidentaux sont arrivés en Corée au 19ème siècle, ils se sont confronté, comme leurs collègues au Vietnam, au chinois et à la culture chinoise. Il fallait les détrôner pour que leur nouvelle vérité universelle, celle de l'évangélisme, puisse prendre la place. A la différence de leurs collègues au Vietnam, les missionnaires en Corée, pour

la plus part anglophones, n'avaient pas l'intention d'imposer une autre langue universelle pour remplacer le chinois. Par contre, ils voyaient en *hankul* une grande alliance dans leur mission. En 1893, le Conseil du protestantisme en Corée a adopté une résolution affirmant qu'une langue coréenne pure et non-sinisée serait leur but ultime. La Bible ainsi que les autres oeuvres occidentales étaient traduites en *hankul* et à partir de 1890, plus de 1500 écoles ont été établies par les missionnaires dans toute la Corée pour un enseignement en *hankul*, généralisant ainsi l'usage de l'*hankul*. Tous ces efforts avaient pour but explicite de supprimer la langue et l'écriture chinoise. Quand la Corée a acquis son indépendance après la guerre sino-japonaise en 1894, le nouveau royaume coréen menait une politique encore plus dynamique pour répandre l'usage du *hankul* et les responsables du gouvernement coréen en politique linguistique avaient été tous formés dans les écoles des missionnaires européens.

Le royaume coréen avait une courte vie et le pays tombait vite à la domination japonaise. Les nouveaux maîtres du pays étaient les colonialistes farouches et ils voyaient d'un mauvais oeil l'expansion de l'écriture locale. "Projet définitif de l'écriture national", élaboré par les nationalistes coréens, était rapidement mis au placard et les autorités japonaises donnait la priorité à l'enseignement du japonais sur tout le territoire coréen. Les patriotiques coréens, pour lutter contre cette politique coloniale, choisissaient de retourner vers l'anglais. Pendant ces années douloureuses, le japonais, le chinois, l'anglais et le coréen du *hankul* entraient en concurrence sur la péninsule avec pour chacun une identité culturelle particulière à faire valoir.

Après la libération de Corée, le choix linguistique en matière de l'écriture paraissait aller de soi, étant donné la ferveur nationale pour s'affirmer culturellement. Une écriture tout *hankul* est vite devenu un objectif en commun des deux gouvernements, du Nord et du Sud, malgré l'opposition mortelle entre ces deux régimes. En Corée du Nord, une réforme radicale a interdit complètement les caractères chinois afin de "populariser

l'écriture, éradiquer les éléments bourgeois de la sphère de langue"; en Corée du Sud, une loi a été promulgué faisant le *hankul* écriture officielle du pays deux mois après la fondation de la République de Corée.

La raison pour laquelle les deux Corée se précipitaient à abandonner les caractères chinois, un outil qui leur a bien servi pour plus d'un millénaire, ne réside pas dans les considérations idéologiques politiques, car ces deux régimes ne partageaient pas une même idéologie. C'était le nouveau contexte historique qui a déterminé l'orientation de la réforme scripturale dans le pays divisé. L'ample démonstration de la puissance occidentale pendant plus d'un demi siècle dans cette région de l'Asie a réduit les caractères chinois, aux yeux des Asiatiques, à un statut inférieur, inéluctablement associés à une culture faible, limitée et sans avenir. Il était évident, pour tous les peuples de l'Asie orientale, que l'Occident représente désormais leur avenir commun et l'écriture romaine, ou encore mieux les langues européennes, incarne un universalisme prometteur. En Chine, les réformateurs de l'écriture ont toujours rêvé d'adopter une véritable écriture romaine pour remplacer les caractères chinois dans tous les usages; en Corée du Sud un nombre d'éducateurs ont récemment proposé d'adopter l'anglais comme la langue officielle de la Corée et au Japon, un rapport du gouvernement en 2000 envisageait de faire l'anglais la deuxième langue officielle du pays. A travers ces fantasmes linguistiques on s'aperçoit nettement d'une aspiration à joindre la voie linguistique universelle. Loin est le temps où c'était l'écriture chinoise qui fournissait un accès à une sphère culturelle universelle hautement estimée.

La course forcée à la modernisation en Asie orientale a été poursuite pendant plus d'un siècle et la montée en puissance de ces pays, au moins dans le domaine économique, a redonné confiance aux peuples concernés et ils commencent, avec un changement de perspective, à revoir leur identité culturelle. Les vieux caractères chinois, longtemps cible du mépris et même de la haine depuis la deuxième moitié du 19 siècle, réacquièrent

son prestige et dans certain milieu redeviennent objet de culte. En Chine, l'opinion publique n'est plus derrière les projets de réforme d'écriture et non seulement on n'entend plus parler de la romanisation de l'écriture chinoise, les caractères traditionnels chassés de l'usage courant depuis la simplification refont surface. En Corée du Sud, les caractères chinois, interdit en 1968 par le président de l'époque Park Chung-hee dans tous usages officiels, réapparaissent en publique notamment depuis 2005. En 2009, 20 anciens premier ministres de la Corée du Sud ont signé une pétition appelant la réintroduction des caractères chinois dans l'enseignement à l'école primaire. Au Japon où les caractères n'ont jamais été complètement interdits mais étaient plutôt l'objet d'une politique de restriction, le nombre des caractères chinois en usage courant sont en augmentation et non en diminution. En 1968, le nombre des caractères à enseigner à l'école est passé de 881 à 996 et de nouveau à 1006 en 1089. Même au Vietnam, le pays qui a éliminé les caractères chinois d'une manière la plus radicale parmi les quatre, on peut entendre les voix proposant la restauration de l'enseignement des caractères à l'école.

Les caractères chinois, qui sont généralement considérés comme une des écritures des plus particulières du monde, ont subi un sort particulier en Asie orientale au siècle passé. Des signes universels partagés par quatre pays qui consistaient un monde à eux, ils sont devenus un obstacle vers un autre universalisme culturel. Certains ont prédit sa mort proche à cause de la trop grande particularité des ces signes écrits. Ces derniers jours, par contre, ils ont apparemment retrouvé une nouvelle vivacité et on parle même de forger une sphère culturelle des pays de l'Asie orientale unie par l'usage en commun des caractères. Il y a raison pour penser que cette vicissitude n'est pas vraiment la conséquence de la nature particulière des caractères chinois. L'universalité n'est pas fonction d'une efficacité technique en ce qui concerne l'écriture d'une langue et c'est plutôt la vision dans laquelle cet instrument est aperçu qui détermine la réception de l'écriture en question.

语言教学问题

试论外语教学法的基础及其运用

外语教学是人类社会的一个基本实践,历史上没有一个社会没有和外族的交往,因此总是需要有人来学习和掌握外语。但是在现代以前的历史中并没有对外语教学法的自觉意识,教学外语是自然地或几乎本能地进行着的。在中外悠久的语言学历史中我们能看到前辈学者对语言的各个侧面的分析和理论论述,但是几乎没有对外语教学的思考。外语教学法成为一个自觉的课题发生在现代,发生在我们这个认为一切事物和活动都能通过科学的原则和技术的运用而大大提高效率的时代。19 世纪以来,科学已经表明能够解决几乎任何以往无法处理的难题和任务,那么学习外语这个困难任务显然也应该能通过科学功效而变得容易。既然由物理学的进步产生的技术能够使过去要花一个月时间的旅行在几个小时内完成,那么我们也应该能希望一般要花几年时间完成的掌握一门外语的任务在先进科学技术的帮助下在大大缩短的时间里胜利完成。这门科学我们已经有了,那就是现代语言学。现代语言学理论运用于实际目的时,就产生了应用语言学,应用语言学的一个最重要的分支即语言教学法。自从现代语言学以科学的姿态出现以后,外语教学法日新月异日益兴盛,认为通过科学的方法外语学习会变得便捷的看法深入人心,外语教学法的一些观念和方法早成了大家习以为常的事了,即使从没有进修过应用语言学和外语教学法课程的教师也免不了受这些观念和方法的影响。英国经济学家凯恩斯曾经说过一句很有名的话来表达理论和实践的关系,他说:“所有那些自认为是务实的,不受任何抽象理论影响的人,实际上是在盲从某个早已死去的经济学家。”在外语教学中也存在着同样的情形,许多以为只凭自

己经验在教外语的教师实际上在自己的教学活动中是在无意识地跟从着某些流行的教学法,但是由于对这些教学法没有理论上的认识,实践中常常缺乏理性的判断力和有效的应用,这经常导致了教学资源的浪费和效率的低下,因此,外语教师有必要提高方法论的自觉性,深入了解外语教学法形成及发展的原因和基础,以便我们能够合理地选择和运用现代教学法的资源。

1. 外语教学法的演变

自从外语教学法成为应用语言学家们研究的重要课题以来,专家们已经发展和推行出了数量繁多的各种外语教学法,在过去的一个多世纪里,外语教师们在教室里试行过许多不同种类的教学法。我们在这里简要地回顾一下一些主要的教学法的内涵及其发展历史。

人们习惯于把现代以前的外语教学法统称为"语法翻译法",这样的名称有其合理的地方,但是我们在使用这个名称时必须记住,和现代流行的各种教学法不一样,语法翻译法并不是一个具有自己的理论基础和一整套严格规定的教学程序的教学法,而且,这个名称涵盖了几个世纪里无数个外语教师的经验性的教学实践,因此在实际的教学过程中内容和方法上的区别肯定是很大的。

大致地说来,语法翻译法主要是用于教授拉丁语和希腊语这样的古典语言,因为这些古典语言是死语言,教学完全是围绕经典作家的名作进行的,目的是使学生获得阅读、理解和写作古典语言文本的能力。因为这些古典语言都具有繁复的词法结构,教学的重点也就放在语法规则的记忆和练习上,做这些语法练习本身被认为具有很大的教育意义,因为它能够训练学生的思维能力,锻炼智力的严谨性和规范性。也因为学习这些古典语言的学生的母语(英语、法语、意大利语、德语等)基本上都是这些古典语言的亲缘语,基本词汇和语法结构上相似性很大,因此可以很方便地通过翻译来掌握古典语言。所以在西方传统的外语教学中,语法和翻译一般都占了很重要的位置,这也是为什么人们把传统外语教学统称为语法翻译法的原因。

语法翻译法现在有一个坏名声,几乎所有现代的语言教学法都以

批判语法翻译法开始的，语法翻译法几乎成了不科学和无效率的同义词。

作为对语法翻译法的根本性革新而出现的教学法是19世纪下半叶出现的直接教学法。一般认为这是第一个有意识地设计并推行的科学的语言教学法，德国教育家伯利兹是这个教学法最有名的推广者。直接教学法和传统教学法最大的区别在于直接法将学习外语和学习母语进行比较，努力给学生创造像学母语那样的学习条件和环境。以这样的考虑，翻译和语法当然尽可能地被排除出去，要求学生在全外语的环境下，尽量不通过母语的中介直接接触和吸收外语。

到了20世纪的中期，从美国开始兴起了一个新的外语教学法，称为听说教学法。这个教学法是在美国结构主义语言学的指导下发展起来的，它的理论基础更加坚实，是一个真正的应用语言学的结果。这个教学法在教学材料上根据的是结构主义对语言的形式分析，在教学方法上则是根据心理语言学当时的观念。这个教学法在世界上流行得非常广泛。

到了20世纪的70年代，世界上应用语言学的发展突飞猛进，教学法研究成了一个成熟的独立的学科，研究者们提出了许多新的教学法，他们或者强调语言的交际功能，或者强调人的思维和情感在语言发展中的基本作用。以前者为基本出发点的有交际教学法，情景教学法，任务中心教学法；以后者为基本出发点的有建议学习教学法，团体学习教学法，暗示教学法，沉默教学法，完全体格反应教学法，以及认知教学法等等。这些教学法中有些被介绍并应用到中国的外语教学中来，并且得到相当广泛的推广，例如交际法和情景教学法，有些则很少在中国实践过，例如暗示教学法和沉默教学法。上述的这些教学法还都是比较著名和影响大的，20世纪下半叶以来在西方国家里提出并进行过实验的教学法其实远不止这几种，全部计算起来，试验过的教学法总共大约有数百种之多，这充分表明了教学法研究所受的重视和研究者的创新意识。应用语言学家们推出如此之多的教学法，这既是一件好事，使教育者在制定教学纲要时有很大的选择余地，同时也不免让人产生疑问，为什么会有这么多的教学法？这些不同的教学法是根据什么样的原理，为了什么样的目的发明出来的呢？

2. 主导教学法发展的几个因素

大体来说,每种教学法在推出之时,创导者总是要说,过去已有的所有各种教学法都没有正确理解语言的本质和语言习得的机制,因此学习外语事倍功半,现在我们真正了解了语言的根本是什么和懂得了外语学习的实际过程,所以我们的新教学法将是一个突破。除去因推广的需要而必须夸大其辞以外,外语教学法的设计和构成总是被说成是纯科学思辨的结果:研究者观察和分析外语习得的事实,从中总结或推导出规律来,按照所发现的科学规律设计出合理的教学法来。但是,如果我们仔细分析一下各种教学法的内涵及其发明的条件,我们可以看到有许多外在的因素和条件影响甚至规定着外语教学法的产生。大体来说,以下几个因素影响甚至决定着教学法产生。

A. 流行的语言学理论的影响:教学法研究属于应用语言学的领域,而应用语言学本身还没有获得理论上的独立性,这就是说,应用语言学至今的定位还是将已有的语言学理论运用于实用目的上去。到目前为止,理论的流向还是单向的,总是先是理论语言学中发展出了什么学说,然后输出到了应用语言学,成为一个新的教学流派的理论基础。但是却没有相反的流动,还没有看到从教学实践中提升出的理论观念影响理论语言学的发展的事例。

由于这样的理论流向定式,许多风行一时的教学法的产生实际上是语言学理论时尚的衍生物,并不是教学实践中总结出来的产物。20世纪50年代后兴起的听说教学法以句型操练为其主要的教学内容,这完全来自于当时占主导地位的结构主义语言学理论对语言的基本观念,所采用的操练方法也是建立在结构主义语言学的心理学基础行为主义上的,认为语言知识也只能是通过刺激—反应机制建立起来。等到生成语法推翻了结构主义的主导地位而成了新的语言学理论范式后,机械操练的教学法受到了严厉的批评,教学法专家们转而开发以深层结构和转换规则为中心的教学大纲,并且在教学观念上以发展学习者内在的语言能力为基本出发点。等到语用学大为流行时,语言越来越被看作是一个人和人之间交往的规范系统。应用语用学理论,我们

就有了交际教学法和情景教学法等。20 世纪 80 年代以后认知语言学大行其道,在中国和海外都热了一阵,跟着这个风潮,出现了认知教学法,讲究培养学生的隐喻能力和概念的流利。

从最早的听说法到最新的认知教学法,教学法的演变显然是受着语言学理论风向转移的摆布,大体上并不是根据教学实践中发现的问题来决定其基本的理论取向的。从当代语言学发展的历史我们知道,语言学理论发展的驱动力既不是来自于对二语习得过程的关注,也不以二语习得为其探索的目的,而且当代语言学理论的变换非常之快,由此造成了我们现有的各种教学法的理据常常并不充分。

B. 外语教学法的目的好像很明确,即教会学习者一门外语,因此在不同的教学法之间应该能明确地分出高下来的,能够以最高的效率达到这个目的的教学法就是最好的教学法了。但是实际上情况并不是这么简单,因为即使是为了掌握一门外语,由于语言使用的范围之广阔,具体的目的还是可以有相当大的差异的,因此并不存在测定教学法的唯一尺度。语法翻译法一直备受指责,批评者指出用这个教学法教出的学生缺乏以口语交流的能力,殊不知口语交流能力本不是这个教学法的目的所在。旧时代采用语法翻译法的教师教拉丁语和希腊语的目的是赋予学生古典文化的修养,并通过复杂的语法规则来对学生进行智力上的训练,就这个实际目的来说,语法翻译法并没有太令人失望的表现。听说教学法的出现也是为了满足一个特定的目的。听说法起源于第二次世界大战期间美国军队的外语培训项目,当时美国将要派出大批军人奔赴太平洋战场与日本决战,为了完成战争任务,美国军人必定要和敌军官兵对话以及和当地居民打交道,因此需要培养这些军人外语能力,而且是口语的交流能力,自然,听说就成了对美军官兵进行外语教学的重点,听说教学法即是因了这个特定目的而产生的。战后世界的商业和旅游业飞速发展,大量的为完成日常的或职业目的的跨国跨语种交往日益频繁,外语教学有了新的需要,教学法也随之有了新的变化,情景教学法,任务中心教学法等应运而生,目的是适合实用的需要,让学生能马上使用课堂上学的话语。近年来,不同文化之间的冲突和理解成了大家关注的热点,因此就出现了以文化为中心的教学法。为不同的学习目的而设计不同的教学法是很正常的做法,但是我

们因此也需要明白,我们应该根据其要达到的目的来衡量教学法的优劣,并没有判断教学法高低好坏的绝对标准,适合培养商务人员的外语教学法并不适合培养文学翻译人才。只有相对某类对象和目的有效的教学法,没有放之四海而皆高效的教学法。

C. 外语教学法的演变还在相当程度上受着技术手段发展的驱动,这是应用语言学学者们在他们的论述中一般都不涉及到的,但是实际上这是一个起着相当大作用的因素,外语教学的专家们为他们的新教学法寻找理论基础,为特定的目的设计合适的方法,但是这一切都是需要运用技术手段来实现的。往往情况恰好从技术开始的,因为有了某种新的技术手段,专家们就利用它来设计新的教学法,理论考虑倒还是后来发展出来的。很显然,如果没有录音机的发明和普及,不可能有听说教学法在全世界的推广;如果没有录像机,情景教学法不大可能有这么广泛的运用;现代语言实验室的装备从根本上改变了外语教学的方法,这是技术发展导致的结果,并非应用语言学理论研究的成果。电脑和网络的发展导致了一系列新的计算机辅助外语教学法的出现,再清楚不过地表明了新技术对教学法更新所起的决定性作用,因为计算机辅助教学法的产生并不是源自于语言学理论上的什么新的学说,也不是社会上出现了什么新的外语需求,完全是因为教育者要利用电脑网络的强大功能来为外语教学服务。

3. 正确评估外语教学法的作用

教学法的发展日新月异,研究外语教学法的专家队伍也日益庞大。为了提高外语教学的水平和加强外语教学的科学性,改进外语教学法也是非常必要的。但是,我们同时必须保持清醒的头脑,对自 19 世纪以来外语教学法发展的成果及其实际功效有一个客观的评估。许多新教学法的倡导者所预言的外语教学上的突破并没有出现,从来没有什么神奇的短期内就能使人掌握一门外语的最佳教学法。经过这么多年的尝试和创新,在发展出了这么多的外语教学法以后,对所有的成年人来说,学习外语依然还是一个困难而漫长的过程,学习失败也总是经常的事。更令人难堪的一个事实是,在外语教学法和教学成果之间似乎

没有很强的相关性,有人曾经做过一百个多个对比研究,发现采用不同的教学法教出来的学生所取得的成绩没有什么明显的差别。还有,尽管所有的研究者都否定语法翻译法,指出这个旧教学法弊病重重,认为那是落后的前科学时代的产物,然而大家又都衷心钦佩过去时代的那些语言大师的外语水平,在不吝赞词的同时忘记了这些大师都是用语法翻译法学习外语的。

为什么会有这样一个期望和结果不配合的情况呢?或许是因为我们的理论还不完善,至今还没有一种二语习得理论能够完全地说明外语学习过程的所有方面和解释影响学习结果的所有因素,有不少语言学家现在还认为成年人能够学习和掌握外语这件事本身是一个谜;或许是因为我们所拥有的教学技术手段还不够有力,尚不够帮助我们有效地克服学习的困难。更有可能的是,现代认知心理学关于语言的一些基本看法是对的,先天具有的语言能力在实现为母语后已经把语言形式的基本参数位置固定了,因此必然地使学习第二门语言变得相当困难。而且,不管你信奉什么样的语言学理论,不管你采用什么样的教学法,外语学习总是受一些基本的事实影响,总是存在着一些常识性的现象:记忆力不同的和对语音分辨力不同的学习者的学习效率有差异的,记忆力较强的和听觉较敏锐的学习者的外语学习成绩总是要好一些;同时,不管是以什么样的方法学习,学习者的动机和目的起着重要的作用,目的明确动机有力的学习者总会学的好一点;还有,学习者在学外语时期和以这种外语为母语的人以及原文材料的接触量大小也有重要影响,接触得多且频繁的学习者总是能够学得更好更快一点。不管你选用的教学法是以句型为主要教学内容的还是以交际能力为目标的,没有一个教学法能抹煞这些因素的作用,同时,很明显,也没有一种教学法是在任何情况下对任何人都有效的。所有这些都说明,我们既要继续发展和创造更好的教学法,以促进外语教学事业,但是也要对每种教学法的局限性有一个清醒的认识,外语教学从本质上来说必定是一个充满困难的过程,不会有什么使你轻松学会外语的革命性的教学法,关键的问题是教育者要学会正确运用现有的或将来的各种教学法。

4. 有效地使用外语教学法

外语教师在课堂上进行教学活动时必定要讲究教学法,不然的话我们的教学活动就会是很盲目的,但是我们同时必须懂得驾驭教学法,而不是被教学法的时尚所左右。事实上,有经验的教师都会采取综合的和折中的办法,决不相信某种单一的教学法能够解决所有的教学问题,而是以实事求是的和实用主义的态度,扬长避短,有效地使用现有的教学法提供的手段,以达到教学目的。一个称职的教师应懂得和掌握几种不同的教学法,而正确使用教学法的方法是采用多样的灵活的方法,即根据不同的教学对象和不同的学习条件和目的来选用最合适的教学法。

最重要的是我们要理解各种教学法的出发点。大体上说来,我们可以把现有的教学法分为两大类:重视语言形式的习得的和重视语言功能的习得的。前一类的教学法注重语言规则的教授和练习,在其教学内容中很注意语言现象的范畴划分,各类语法规则的内在逻辑关联,学习程序的循序渐进和语言形式的记忆和掌握;后一类的教学法则相反,注重围绕具体的实际交际任务来组织教学,在让学生在完成交际任务和实施交际功能的过程中学会外语,也就是说从直奔语言本身的目的来达到学习语言的目的。

这两类教学法的创导者都认为自己对二语习得的理解是唯一正确的。注重语言形式的学派相信,学习外语就是学习外语的表达手段,如果没有先掌握语言手段,怎么就能达到交际的目的呢?而要掌握语言手段,就必须按照这些手段的特点来组织教学活动;讲究交际功能的学派则认为,语言本来就是为了交际的,只有从交际功能出发才会使学生迅速地掌握语言,如果把精力花费在语言规则的学习上,学生常常会学了好久还不懂怎样在异国的火车站问个讯或买张票。教学法专家们往往会各执一端,互相批评,形成现在外语教学法百家争鸣的局面,问题是在这样的局面里实际的外语教育者要避免门户之见的影响。

其实,从学习外语的实践来看,这两个学派的理论都有理,并不像表面看来的那样对立,因此外语教育者对哪一家理论都不能忽视。心

理语言学的一项研究(Griggs et al, 2002)表明,语言的学习及其运用涉及两个方向上的心理活动,一是所谓的"自上向下"的活动,即为解决一个实际的总体的交际任务,人的心理思维开始向下探索,寻找和选择合适的语言形式和进行细节上的程序安排来达到交际目的;一是所谓的"自下向上"的心理思维活动,即从具体的语言材料出发,根据其形式特点或语言规则,联系到它们可能的交际功能,应用于整体的交际活动中去以完成某个交际任务。在我们使用或学习语言的过程中,我们的心智不停地进行着这个双向互动的过程。任何一个外语教学法,如果只注意培养和强化一个方向上的心智活动而忽视另一个方向上的活动,那都是有缺陷的。这也是为什么成功的外语教师都是在教学法方面博采众长,兼顾形式和功能,不拘泥于一家一派的做法。

5. 避免为技术而技术的倾向

从以上的论述我们可以明白,在我们制订教学计划时,不能因为某个二语习得理论的流行而盲目跟风,也不能因为某种教学法的新颖而立刻采纳推广。教学法的适用性必须根据具体的对象,条件和教学目的而得到评估,需要避免的是为理论而理论或者为技术而技术的做法。这里有一个很好的例子,即 PPT 投影在教学中的使用。基于电脑的 PPT 投影确实有它的优点:直观,生动,音像结合,制作方便等等。但是人们常常忘记,这说到底只是一个技术手段,它能为一定的教学方法服务,但是并不是可以为所有的教学目的服务的。现在有不少学校将 PPT 投影的使用作为教学改革的一个指标来评估老师的教学,使用 PPT 的教师受到加分鼓励,没有使用 PPT 的老师则被认为落后了,没有跟上教学法革新的潮流。然而教学实践显示,PPT 这个技术手段并不是一定就能带来更好的教学效果,也未必适合于各种不同的教学法。据第一线的教师反映,大力推广使用这个技术手段常常会出现一些不良后果,例如:把图像演示的效果当作教学的目的来追求,忘记了 PPT 只不过是一个工具,必须结合在适当的教学法中才真正有效;当电脑和投影屏幕代替了黑板后,老师常常把教学的一切内容都安排在 PPT 的图片和视频里,没有时间也没有空间留给教师和学生之间的互动;教师

误以为 PPT 投影的演示可以取代对学生的训练，老师把精力都花在准备和照读 PPT 的内容上，没有功夫对学生提问和要求学生解决问题，也没有根据学生的表现和课内讨论的发展进行即兴的发挥了；由于 PPT 的演示和讲述占了教学的全部时间，教师往往会忽视讲述后的复习和检查。总而言之，就像任何新技术一样，盲目推广 PPT 只会带来进步的假象，并不能真正促进外语教学的发展。

外语教学法研究是一门实用的学科，惟其实用，所以能一直受着实践的检测和推动而不致像一些纯理论研究那样堕入虚妄无稽的境地。本文尝试着对外语教学法的本质、基础及其实用性进行一些思考，为的是教学法的研究者们和使用者们对教学法的发展及其效用保持一个清醒的认识，期望以此能为开拓我国的外语教学改革的新思路作些微贡献。

参考文献

[1] Brown, H. D., 1994, *Teaching by Principles: An Interactive Approach to Language Pedagogy*, Prentice Hall Regents, reprint 2001, 北京:外语教学和研究出版社.

[2] Desmet, P., 2006, *L'enseignement/apprentissage des langues à l'ère du numérique: tendances récentes et défis*, Revue française de linguistique appliquée.

[3] Griggs, P., R. Carol et P. Bange, 2002, *La dimension cognitive dans l'apprentissage des langues étrangères*, Revue française de linguistique appliquée, volume VII.

[4] Larsen-Freeman, D., 1986, *Techniques and Principles in Language Teaching*, New York: Oxford University Press.

[5] Richards, J. and Th. Rodgers, 1986, *Approaches and Methods in Language Teaching*, New York: Cambridge University Press.

外语学科的定位及其发展前景

大学里设立教授外语的系是全世界普遍的现象,不分中外,只是西方很少有将各种不同的外语都集合在一个系里进行管理的,他们大多是一个或几个邻近语种为一个独立的系。而中国的大学里,即使现在大多是一个语种一个系,但是它们一般并不独立,都是属于同一个外语学院,只是过去的外语系更名为院而已,或者外语学院更名为大学。在这种管理模式背后有着这样一个观念,即外语构成了一个独立自主的学科,在国家的学科目录里也更明确地体现了这样一种学科划分观念:外语是一种学科。如果看到在 1949 年之前中国没有专门的外语学院(除了一些有特定目的的外语专科学校外),欧美一般也没有只教授外语的高等学府,那么我们可以明白专门的外语系和外语学院是建国后新的高教指导思想的产物,在这个高等教育思想的指导下,职业而不是学科成了高等教育组织的划分原则。我们有水产学院,海运学院,铁道学院以及外语学院。铁道学院是培养铁路建设者和运行者;外语学院则相应地培养外语工作人员,即翻译或外语教师,最终是翻译。水产学院里教授生物学,是因为这门学科的知识对提高水产产量有用;外语学院里教授英国文学,是因为一个好的翻译应该有广博的文化知识。很明显,1949 年以后外语院系的建立和运行不是建立在学科划分的学理基础上的,这和历史系或哲学系不一样。

但是,新时期以来,发展学术提高学术水平成了全国高校奋斗的目标,学科建设是所有高校领导的首要任务,外语院系也被置于和历史系或哲学系一样的轨道上来进行学科建设,发展外语学科成了外语院系当然的使命。然而,外语学科应该怎么样来定义呢?更尖锐地说,有没有外语学科这样一个学科呢?

历史学和哲学有一个界限明确的研究对象,这个对象有它的诞生成长和兴盛衰落的过程,有属于它和不属于它的范围。语言则不一样,如果把语言的形式,表达的意义和可能的使用全部考虑进去,这就是整

个文化整个社会了。除了外语这个“外”字的限定外，外语学科，如果有这样一个学科的话，其对象实际上是无所不包的，而我们是无法就一个无所不包的对象建立起一个学科的。

当代中国的外语院系都肩负着双重的任务，一个是教授外语，一个是学术研究，前者是职业培训的工作，涉及的是职业市场的需求；后者是学问的探究，关联的是学科的发展。没有一个外语院系可以忽视两个任务中的任何一个。如果一个外语院系培养的学生外语水平不过关，在就业市场上不受欢迎，学校的生存都会成问题；如果一个院系里的教师们的学术成果不丰富，发表的专著论文量少质次，过不了层层的评估关，那么这个院系在中国当前的大学体系里也难以生存下去。因此对中国的外语院系来说，两者都不可偏废，但是我们怎样才能兼顾这两个方向的任务呢？

理想的情景是教学促科研，科研带教学。这也是许多学校的管理人员提出的口号。但是这个口号在其他学科的院系里有实现的可能，要在外语院系里实施则会遇到很显然的困难。外语院系里的科研基本上集中在外国文学和语言学这两个学科范围里，而这两个专业的研究成果很少能传递到本科的外语语言教学课程中去，高年级的文学课程和语法课程一般只涉及文学史和语言学的一些基本常识，谈不上前沿知识的探讨；而教学对学术的促进更是微弱，新时代外语教育的改革普遍向外语 + 专业的模式演化，这里的专业当然是指经贸之类的实用专业，这样更加拉大了外语院系里学术和教学之间的距离。

外语院系教师所肩负的教学和科研这两个任务之间的巨大不同在相当程度上说明了为什么比较起人文社会学科的其他专业来说外语院系的科研成果比较薄弱，在综合性大学里一般都处于科研水平的下游的尴尬境地。因为外语院系的教师们一边承担着繁重的语言教学任务，要在课上训练初学者的外语听说能力，教会他们怎样用英语招呼朋友；一边要申请项目开展学术研究，在课外收集材料，研读文本，评论英美作家的名著。一身而二任，能两头都成就出色的人当然不会很多，因为他们课上课下从事的工作的学术关联性实在不大。反观人文学科的其他专业，那里的教师从事的科研教学一脉相承，对学生讲授的和自己课后研究的，只有深浅之差粗细之分，在知识系统上是一以贯之的。目

前中国的大学里外语院系的老师们在学术地位上无法和他们在文史哲院系里的同事们相比，这也就是个无可奈何的事实了。

那么，在外语学科的改革中我们有什么办法可以扭转这种教学科研两重天的局面呢？

首先我们要为外语学科进行合理的定位，确立适应于外语院系的教师们业务发展的学术领域。正如前文所述，外语院系以语言为基本的立足点，但是语言是无处不用的，没有一个外语院系的专业研究对象是专属于外语院系的学科的。外语院系与语言打交道，而文学是语言最高级的表现，因此外语院系传统的学科就是外国文学，这在很长时间里是外语院系的唯一的学科。但是在许多中文系里也教授并研究外国文学，尽管他们是通过译文来研究的，研究的成果却也常常相当可观。外语院系以语言为教授内容，当然也可以以语言为研究对象。20 世纪 80 年代以来语言学渐渐成了中国外语院系的一个重要的学科发展点，越来越多的外语老师以语言学研究为他们的专长。但是同样的，在中文院系里语言学也是一门重要的学科，且历史悠久传统深厚，近年来中文系里新的一代语言学家们都具有了浏览外文资料的能力，也在努力打破汉语语言学和欧美语言学在理论上的隔阂，现在没有一个外语院系里的语言学家可以声称当代语言学是外语专家的专属领域。有的外语院系的教师向大文化的方向进行学科拓展，以外语所属国度的历史文化或社会政治问题为研究领域，但是，显然在历史系里也工作着研究那些国家的历史文化的专家学者。近年来不少外语院系大力向我们国家社会经济急需的热门学科发展，或者在外语院校里创办经济学，金融学，会计学，国际贸易学，传媒学等等专业，极大地扩展了外语学院或外语大学的学科范围。可是，这些学科很难被称为是外语学科，尽管我们可能在我们的院校里用外语来教授这些学科。

在这样的情况下，我们的国家学科目录上和教育部学科管理体制中所单独划出的外语学科到底是什么呢？在过去封闭的年代里，外语的直接运用是外语学科的定位标志，然而考虑到英语或其他一些国际通用语言现在已经被所有其他学科广泛应用，甚至在中国传统的那些所谓的国学学科里；同时，如上所述，外语学科的研究对象也同时为其他学科所共有。这样，外语学科在学科目录上的确定实际上并不是建

立在任何学理基础上，而只是相应于行政管理体制结构。有哲学系，就有哲学学科；有历史系就有历史学科；有外语系就必定有外语学科。不然的话，外语院系的科研工作就没有一个赖以生存的基点了。毫无疑问，在高等学府里建立独立的外语院系是有其必要性的，这个必要性是教学的必要性，非如此我们无法培养出高层次的外语人才，国家不能依靠社会上的那些外语培训学校来获得合格的外语工作者。但是，从这个必要性里推导不出建立独立的外语学科的必要性。因为管理上的方便，因为大学的每个院系都应该和需要依托自己的一个学科，这样就造成了外语院系的教师的两重职业生涯。

外语院系的学科出路何在？是不是外语院系在中国的大学体制里只能充当永远的丑小鸭？我们可以从国内和国外的成功例子来探索外语院系的学术发展道路。

事实上我国的外语院系曾经有过在学术上光芒四射的时代。20世纪三四十年代的清华大学外语系、西南联大外文系和燕京大学外语系都曾拥有当时中国最优秀的学者，他们的学术成就和声望为全国学界所仰慕。钱锺书先生就一直是在西南联大、蓝田师范和清华大学的外语系里教书著说，一直到50年代初。今天国内几家老外语院系的毕业生在谈起他们曾亲承謦欬的前辈大师时还无限向往。在新时代里有没有可能重铸中国外语院系的学术辉煌呢？

参照国外，西方著名大学里也有各种外语系，美国常春藤大学里有不少罗曼语系和东方语系等以其卓越的学术水平雄视天下，这充分表明外语院系这样的建制完全可能成为学术重镇的。

历史上的和国际上的这些成功的经验能给我们什么样的启示呢？在什么样的条件下我们的外语院系才会有机会攀登上学术高峰，为繁荣我国的人文学科作出我们应有的贡献？

过去清华、燕京和西南联大的外语系的杰出教授们多是以外国文学为学业专长，这些系的学术成就也基本上在外国文学研究上，这说明外国文学研究确实是外语院系大有可为的一个学科。但是，我们应该注意的是，这些老牌大学的外语系的规模是相当有限的，教师人数不多，学生也很少，不比现在的大学外语院系，像英语这样的大语种，动辄几十名教师几百名学生。这提示我们，外国文学研究这样的学科只能

是有选择地小规模地开展的。以目前中国大学外语专业教育达到的普遍程度,我们不可能期望所有的外语院系都具有高水平的外国文学研究。问题是目前所有的外语院系都叫做外国语言文学院或系,外国文学研究成了所有外语院系的必修课,这实际上是一种过大投入、过低收入的体制。

这个问题实际上相当典型地显示了我国目前外语院系学术发展的瓶颈所在。中国大学的外语院系数量相当巨大,无论什么类型的大学,外语院系是必有的设置,如此多的外语院系在学科方向上却是高度的同质化,学科发展水平普遍低下也就是无可避免的了。解决这个问题的出路在于学科发展方向多样化和合理化。设置外语院系的大学可以分成四类:综合类大学、外语类大学、师范类大学和理工类大学,这些大学的使命不同,不能也不应该都办学科方向相同的外语院系。外国文学研究和纯理论的语言学研究不可能在一个国家里大规模地进行,武汉大学前校长刘道玉著文呼吁,国家应该花力气办好几家"象牙塔"式的大学,其使命是为国家的文化积累做长期的准备。外国文学研究就应该在这样的少量的"象牙塔"式大学里进行。研究者数量不必多,但是必须是高水平的。

在有选择有重点地发展外国文学研究以后,外语院系还能从事什么样的学科研究呢?国际上的经验是,外语院系应该是对相关语言的国家或区域进行研究的基地。西方汉语系里聚集的是研究中国历史、思想文化和社会政治的专家学者,如果社会上有了解中国事务的需要,媒体首先是来采访汉语系里的中国问题专家。而在中国,这种情形相当少见,当美国发生了什么引起公众注意的事时,恐怕很少能看到我们英语系的老师在媒体上发表评论。

当然,我们也不能期望所有的英语系老师都成为美国政治历史的专家,这将重蹈同质化发展的覆辙。在不同类型的高等院校里的外语院系应该根据自己所在大学的学术氛围和特点,扬长避短,选定目标语言的国家的某个方面,或历史,或政治,或经济,或艺术,或哲学,或文学,成为这方面的专家。所研究的领域当然应该是文科范围的,因为我们知道,自然科学是没有国界,但是文科各学科大体都是有国别特征的,这样我们外语院系里的教师就有自己的正当学术领域了。

如果这是一个正确和可行的外语院系学科发展道路，我们必须完成一个先行的体制改革。在按照行政管理体制划分的现行的学科体制下，一个编制在外语院系里的研究俄国史的老师是很难得到其学术和职业发展的空间的。如何使学科管理体制具有必要的灵活性，是眼下需要我们认真思考的一个问题，换句话说，促使外语院系里学科布局的多样化和合理化，这是保证外语院系未来学术繁荣和发展的重要一步。

参考文献

[1] 何兆熊，办好英语专业之我见(J)，《外国语》，2003，2：46-50

[2] 何其莘，培养21世纪的外语专业人才—新《大纲》的修订过程及主要特点(J)，《外语界》，2001，1：4-27

[3] 文秋芳，英语专业创新人才培养体系的研究与实践(J)，《国外外语教学》，2002，4：12-17

[4] 郑玉琪，英语专业课程设置改革与创新人才培养模式(J)，《外语与外语教学》，2006，8：33-36

Les pronoms clitiques et l'apprentissage du français

1. APPROCHES DE L'ENSEIGNEMENT DES PRONOMS CLITIQUES

1.1. L'INTÈRÊT DU PROBLÈME

Au cours de mon enseignement du français en Chine, l'assimilation des pronoms clitiques par les apprenants chinois m'a paru d'un intérêt particulier. En effet la maîtrise des pronoms clitiques présente un caractère particulier par rapport à l'assimilation des autres catégories du français. Je pense que les difficultés impliquées dans l'apprentissage des pronoms clitiques sont dues à la spécificité de ces unités dans la syntaxe du français. Il paraît donc souhaitable d'examiner ce problème de didactique du français langue étrangère en relation avec la théorie linguistique.

On a souvent attendu de la didactique des langues étrangères qu'elle soit une source féconde pour découvrir ou vérifier des hypothèses théoriques; on espère que la régularité des erreurs ou des réussites, constatées durant l'acquisition des langues puisse servir d'indice pour découvrir des propriétés autrement cachées. J'envisagerai plus volontiers une autre sorte de rapport entre la didactique et l'analyse linguistique théorique: c'est de l'élaboration théorique qu'on peut attendre un gain d'efficacité dans l'enseignement du français comme langue étrangère.

1.2. LES EFFETS DE LA MÉTHODE COMMUNICATIVE

Dans ces vingt dernières années, les enseignants de langue étrangère

se sont vus proposer beaucoup de nouvelles méthodes didactiques, inspirées par diverses théories linguistiques; mais les résultats en classe sont pour le moins mitigés, ce qui met sérieusement en cause soit la qualité de l'application, soit même le bien-fondé des théories sous-jacentes.

Une des méthodes appréciées se fixe comme objet essentiel le développement de la capacité à communiquer (Jupp et al. 1978). Dans la stratégie pédagogique de cette méthode communicative, l'acquisition des structures de la langue se voit accorder une importance tout à fait secondaire, la priorité étant accordée aux aspects situationnels, fonctionnels et comportementaux des échanges langagiers. Les enseignants doivent veiller surtout à une communication correctement établie entre les interlocuteurs dans une situation fictive.

Dans les cours de ce type, si un étudiant forme un énoncé comme: "le dictionnaire appartient Monsieur Li", bien qu'on le corrige éventuellement, la phrase est considérée comme une réussite, parce que l'élève s'est fait comprendre. Dans cette méthode, ce qui est au centre, c'est l'interaction, en situation, et non pas l'étude du système de la langue. Poussée à l'extrême, cette méthode risque de former des élèves capables de se faire comprendre dans diverses situations mais toujours avec une syntaxe très approximative. À mon avis, la méthode communicative néglige trop l'intégration systématique de la structure fondamentale de la langue, et en particulier l'étude des pronoms.

1.3. L'APPLICATION DE L'APPROCHE PRONOMINALE

Dans leur recherche pour une meilleure méthode didactique, les spécialistes sont souvent amenés à regretter les faibles retombées des travaux de syntaxe. Vivès (1988) regrette par exemple qu'il n'y ait pas de mise en chantier pédagogique des travaux du GARS. Je voudrais présenter ici quelques remarques sur le râle que pourrait jouer une méthode didactique du français langue étrangère s'appuyant sur la théorie pronominale.

Ces remarques proviennent des observations faites sur les apprenants chinois et sur leurs difficultés à maîtriser les pronoms clitiques du français.

2. L'ACQUISITION DES PRONOMS CLITIQUES

2.1. L'ENTRÉE DIFFICILE DES PRONOMS CLITIQUES

Quelles que soient les langues maternelles des apprenants, les pronoms clitiques constituent une catégone difficile à assimiler, ce qui montre que les difficultés ne résultent pas d'un transfert de la langue d'origine. En chinois, les positions préverbales sont fréquemment occupées par les compléments, bien que cette langue soit généralement classée comme une langue SVO.

La structure à particule BA, où le complément d objet direct se place entre le sujet et le verbe, ressemble en quelque sorte à la structure des pronoms cl itiques en français. Pourtant les apprenants chinois évitent d'utiliser les pronoms clitiques, ou, lorsqu'ils les utilisent, ils tombent dans des erreurs abondantes. On peut distinguer deux étapes dans leur apprentissage.

2.2. LA PRFMIÈRE ÉTAPE

En général, après cinq à six mois de cours, les apprenants ont acquis un état de compétence où ils mettent, sans aucune discrimination, les pronoms, quels qu'ils soient, dans la position préverbale. Exemples:

je n´elle aurais pas épousée
je ne s´aurais pas épousée
je ne lui aurais pas épousée

Les auteurs de ces phrases ne voient dans *elle*, *se*, *lui* qu un pronom de troisième personne singulier, sans autre distinction. Cette étape de connaissance du français, que certains qualifieraient d'interlangue

(Selinker 1972, Py 1988) est caractérisée par deux schémas syntaxiques élémentaires:

Nom + (pronom) + verbe,
ou Nom + verbe + (nom).

Dans ce schéma simpliste, n'importe quel pronom peut être regroupé avec n'importe quel verbe, ce qui reflète un manque total de différenciation des constructions verbales. Cette première étape est très instable et peut même aboutir à un abandon complet.

2.3. DEUXIÈME ÉTAPE: DES STRUCTURES DIFFÉRENCIÉES

Les efforts de l'apprentissage conduisent les apprenants à une différenciation plus fine des structures. Les pronoms *elle*, *il*, *eux* sont éliminés de la position préverbale, mais certains effets de surgénéralisation se produisent, comme on peut le voir dans ces phrases écrites par une étudiante:

Sophie ma l'a remis
Vous devez prendre soin de le mettre le livre à sa place.

C'est dans cette étape que l'on constate les fautes du genre:

il le donne quelque chose
beaucoup de gens le travaillent [au sens de "y travaillent"]

Dans cette étape, les apprenants évitent d'employer les pronoms clitiques compléments. Compte tenu de leurs progrès en français, on se serait attendu au contraire. Même dans les contextes où la reprise d'un terme lexical par un clitique paraît naturelle, les étudiants préfèrent répéter sans relâche les termes lexicaux, quitte à composer des constructions très longues.

C'est un phénomène constaté de longue date dans l'acquisition des langues étrangères que certaines structures sont moins accessibles que d'autres, en particulier celles qui seraient structurellement "marquées"

(Keenan et Comrie 1977, Masurkewich 1984, Gass 1984 entre autres).

Ce qui me paraît significatif est le fait que cette réticence à employer des pronoms clitiqiques survient au moment où les apprenants commencent à avoir conscience de la diversité des constructions verbales. Les particularités lexicales des verbes recteurs imposent à ce moment — là une exactitude dans l'emploi des pronoms qui exige un assez grand effort.

3. L'APPRENTISSAGE DE LA SYNTAXE AVEC LES PRONOMS CLITIQUES

J'ai fait passer à mes étudiants un test dans lequel je leur demandais de distinguer les bonnes phrases des mauvaises. Tous les étudiants reconnaissent immédiatement les défauts des phrases suivantes:

1. qui est-ce que votre ami aime le voyage?
   Je lui demande s'il est libre maintenant de la rue à haute voix il va le faire vous-même

Par contre, beaucoup acceptent les phrases suivantes:

2. Mon grand frère ressemble mais pas moi
   Ses parents ont donné Pierre cent Yuans
   Le voisin a accusé mon père de moi.

Les principes dont la violation a rendu inacceptables les phrases du groupe 1. sont ceux qui ont une portée générale, qui ne concerne pas la spécificité du lexique. En revanche les fautes du groupe 2. relèvent d'une méconnaissance des constructions verbales exigées par les verbes recteurs. Ce que les apprenants trouvent le plus difficile à saisir, et qui est donc la chose la plus importante à ce moment de l'apprentissage, c'est cette interdépendance entre les exigences lexicales et la structurere syntaxique. L'interface lexicosyntaxique doit être l'axe central dans la didactique du français langue étrangère.

Même les fautes qui paraissent purement syntaxiques sont en fait liées au lexique. Par exemple, dans ces deux phrases que j'ai relevées:

3. Maman dit "mangez-vous le gâteau à la table"
   Il pleut; rentre-toi le vélo,

la faute sur l'impératif provient en fait d'une fausse généralisation sur:

_ laver la main, la laver. se laver la main
_ lavez-vous la main. lave-toi la main.

La règle qui interdit le calque de ce paradigme au verbe "manger" et "rentrer" doit nécessairement préciser un classement lexical, parce que la distribution de *se* dans "se laver" est spécifique. Dans cette optique, le modèle syntaxique qui réussit à bien intégrer les particularités sémanticosyntaxiques du lexique dans sa description générale de la syntaxe doit être considéré comme le mieux adapté à la didactique. Bien que de nombreuses théories syntaxiques contemporaines s'intéressent à la sous-catégorisation du lexique, le modèle de l'approche pronominale, par sa cohérence, sa généralité et sa parfaite intégration de deux niveaux de description, la syntaxe et le lexique, me paraît le plus apte à rendre service à la didactique.

Il ne suffit pas de mettre en garde les apprenants contre ces fautes par des explications de sens cas par cas; les interventions sont trop aléatoires et éparpillées et le lien entre sens et pronom échappe souvent à la traduction. Nous avons donc besoin d'un système d'indices formels qui dégage clairement des classes sémantico-syntaxiques. Les pronoms clitiques remplissent bien ce râle.

Certains linguistes pédagogues se méfient de ces unités. Dans Mahmoudian (1976), *y* est traité comme un élément qui rend les structures obscures parce qu'il neutralise plusieurs fonctions syntaxiques. Or le râle distinctif de *y* se voit nettement dans un exemple comme:

4. à ce train-là, elle n'arrivera jamais à Paris avant minuit

où le syntagme "à Paris" peut être repris par *y*, mais pas "à ce train-là", ce qui révèle la différence autrement cachée entre ces deux composants syntaxiques. De même, seule l'opposition entre les deux pronoms clitiques *y* et *lui* permet de rendre évidentes les propriétés sémantico-syntaxiques entre les verbes "parler" et "penser".

ne parler qu'à lui/ lui parler
ne penser qu'à lui / y penser

En plus, cette opposition n'est pas isolée; elle sert aussi à distinguer des verbes comme "donner, attribuer, confier, devoir" d'un côté, et les verbes comme " contribuer, s'intéresser, croire, coller " de l'autre. Cette distinction, qui reste cachée au niveau lexical, par un syntagme en *à* identique, aurait valu aux enseignants et aux apprenants beaucoup d'explications subtiles sur leurs nuances de sens.

Les pronoms clitiques sont donc sous-employés parce qu'ils sont susceptibles de fines différenciations syntaxiques, non réductibles aux données de l'expérience, qui obligent à une bonne maîtrise de la syntaxe du verbe français.

Au cours de mon enseignement, j'ai remarqué que les fautes dans l'emploi des pronoms clitiques indiquent toujours un manque de connaissance en syntaxe. Par exemple, dans une composition j'ai trouvé la phrase

Les découvertes et les inventions lui ont rendu célèbre dans le monde entier.

Ici, la faute sur *lui* signale que le scripteur connaît une des formulations du verbe *rendre* (le lui rendre), mais pas encore l'autre (le rendre ainsi). Le rapport entre la connaissance de la syntaxe et l'emploi des clitiques devrait amener les enseignants à accorder toute leur attention à l'acquisition des pronoms, et ce quelles que soient les difficultés. Si nous voulons faire bien assimiler la syntaxe du français, nous aurons intérêt à nous appuyer sur le

système pronominal dans la didactique du français langue étrangère.

4. À LA RECHERCHE D'UNE MEILLEURE APPROCHE DIDACTIQUE

4.1. L'ENSEIGNEMENT DU FRANÇAIS À L'AIDE DES PRONOMS CLITIQUES

En milieu scolaire, les outils d'étude dont on dispose et la méthode didactique employée ont une forte influence sur le processus d'apprentissage de la langue. Ce qui est enseigné en premier et avec insistence tend à être utilisé plus fréquemment et à être mieux maîtrisé par les étudiants. Dans les manuels du français couramment employés en Chine, qu'ils soient d'origine française ou composés par les Chinois, les pronoms clitiques paraissent toujours très tardivement et sont traités comme des moyens d'éviter les répétitions de syntagmes lexicaux. Or, si la tâche des enseignants est d'aider les étudiants à mieux percevoir les particularités des structures syntaxiques avec leur organisation rigoureuse, il faut au contraire envisager une méthode qui mette davantage à contribution les pronoms.

Certes, si nous voulions aborder dès le début de l'enseignement la syntaxe verbale par les pronoms clitiques nous nous heurterions à des obstacles majeurs. Les pronoms sont des unités qui ont une signification autonome par rapport au monde physique. Dans des énoncés construits avec des pronoms, on est en quelque sorte coupé au maximum du monde extérieur. Or, ce qui nous permet d'aborder une langue étrangère, c'est précisément les vécus communs comme *soleil*, *père*, *marcher*, *arbre*. Sans ces concepts partagés par les locuteurs de langues différentes, il n'y aurait pas d'apprentissage des langues étrangères possibles. C'est pour cette raison que nous sommes obligés de commencer l'enseignement par les noms. Mais, une fois que le lien est établi et lorsqu'on est pour ainsi dire entré dans la langue, les pronoms clitiques doivent intervenir et occuper une

place essentielle. Dès que les apprenants commencent à différencier les constructions verbales, l'enseignant peut utiliser systématiquement une approche pronominale. Les apprenants passent ainsi du sémantisme "universel" au sémantisme "primitif", propre à la langue étudiée.

Un tel enseignement de la syntaxe verbale française suppose que l'on n'envisage pas séparément les verbes et les pronoms clitiques comme deux catégories sans rapport, ou que l'on ne présente pas uniquement les pronoms dans un rapport d'échange avec les syntagmes nominaux ou prépositionnels (cf. L. Picabia et A. Zribi-Herz, 1983). Les verbes et les pronoms qu'ils construisent doivent être présentés ensemble comme une unité structurée. Les formulations en termes lexicaux peuvent être fournies, non comme la source d'une réduction pronominale, mais plutôt comme des illustrations ou des expansions de la construction pronominale de base. Ces constructions de base à pronoms clitiques, une fois assimilées, serviront aux apprenants de guide sûr pour faire intervenir le niveau lexical.

4.2. UN OUTIL: LE DICTIONNAIRE DE VALENCES

Dans l'enseignement de l'anglais, les apprenants disposent de dictionnaires, comme celui de Longman, où tous les verbes sont marqués d'un code qui précise les exigences des constructions verbales. Faute d'un système d'indices intrinsèques aux verbes, les auteurs de ces dictionnaires ont recours à un code compliqué et difficile à retenir. Mais, en dépit de ses défauts, le codage facilite grandement l'acquisition des particularités de construction du verbe anglais. Dans le domaine français, il nous manquait encore un dictionnaire de ce genre où chaque verbe serait décrit syntaxiquement par les pronoms clitiques qui l'entourent, comme:

accompagner: 1. je/il l'y accompagne
2. ça s'en accompagne

Le dictionnaire de valences verbales rédigé sous la direction de K. van den Eynde à Louvain vient de combler ce manque et je ne doute pas qu'une fois

bien adapté à la didactique, il ne soit un outil très apprécié des enseignants et des apprenants.

CONCLUSION

Il est à espérer qu'une nouvelle méthode pédagogique basée sur une théorie syntaxique telle que l'approche pronominale pourra aider les apprenants à mieux surmonter les difficultés dans l'acquisition de la syntaxe verbale française. La nouvelle orientation de l'enseignement du système verbal qui s'appuiera sur l'organisation des paradigmes pronominaux devrait disposer rapidement d'outils appropriés et en particulier de dictionnaires de valences verbales et de manuels conçus selon cette méthode. Nous espérons qu'un rapport fécond entre les recherches de linguistique "pure" et la didactique des langues étrangères permettra rapidement d'aboutir à cette mise en application.

Références

[1] Blanche-Benveniste, Claire, Deulofeu, J., Stéfanini, J., Eynad, K. van den, 1984, *Pronom et Syntaxe. L'approche pronominale et son application au français*. Paris, SELAF (spécialement pp. 76-77).

[2] Gass, S., 1984, "A Review of Interlanguage Syntax: Language Transfer and Language Universals", *Language Learning*. 34: 115-131.

[3] Jupp, T. C., Hodlin. S., Heddesheimei, Lagarde. J. P., 1978, *Apprentissage linguistique et communication*, Paris. Cle International, tr. et adapté de l'anglais, 1975.

[4] Keenan, E., Comrie, B., 1977, "Noun Phrase Accessibility and Universal Grammar", *Linguistic Inquiry*, 8: 63-100.

[5] Mahmoudian, M., 1976, *Pour enseigner le français: présentation fonctionnelle de la langue*, Paris; PUF.

[6] Mazurkewich, I., 1984, "The Acquisition of the Dative Alternation by Second Language Learners and Linguistic Theory", *Language Learning*, 34: 91-110.

[7] Picabia, L., Zribi-Hertz, A., 1983, *Découvrir la grammaire française*, Paris, Cedic.

[8] PY, B., 1988, "Didactique et modèles linguistiques", *Études de linguistique appliquée*, 72: 7-12.

[9] Selinker. L., 1972, "Interlanguage", *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching*, 10: 209-231.

[10] Vivès, R., 1988, "Quand la didactique fait ses emplettes chez les linguistes", Etudes de linguistique appliquée, 72: 25-38.

Des apprenants de culture écrite : l'exemple chinois

Dans l'enseignement des langues étrangères, l'opposition écrit/oral fournit une possibilité de choix concernant le support de l'enseignement. Divers facteurs entrent en considération quand un enseignant conçoit son cours : les méthodes d'apprentissage disponibles, les théories didactiques du moment, les besoins des apprenants et les finalités de son enseignement. Néanmoins, l'enseignant est souvent contraint de revoir sa conception initiale, obligé qu'il est de tenir compte des aptitudes des apprenants telles qu'elles se révèlent au cours du processus d'apprentissage. Ainsi, dans les cours de français langue étrangère (FLE) que nous avons conduits en Chine, l'écrit et l'oral ne se sont pas avérés équivalents en termes d'efficacité d'acquisition. Plus que deux modes de réalisation alternative de la même langue, l'écrit et l'oral sont en fait chacun profondément ancrés dans des systèmes socioculturels différents. En approchant une langue étrangère, les apprenants, adultes et scolarisés font jouer, d'une manière inconsciente mais déterminante, leur passé linguistique acquis dans un mode de culture donné. Aussi l'orientation du didacticien concernant l'écrit ou l'oral doit-elle se décider en fonction de la facilité d'accès à la langue étrangère à travers un code plutôt qu'un autre. À ce sujet, l'enseignement du français aux apprenants chinois fournit un exemple qui montre bien l'importance de l'écrit comme appui indispensable durant tout le processus de l'acquisition.

L'ÉCRIT DANS L'ENSEIGNEMENT DES LANGUES EN CHINE

L'enseignement du français en Chine a une très longue histoire, mais, ces vingt dernières années, il a connu une mutation dans ses approches et dans ses méthodes. Répondant aux changements généraux dans le domaine de la didactique des langues étrangères, il a évolué du modèle lecture-grammaire-traduction vers un modèle où les pratiques orales occupent une place plus importante. La valorisation de l'oral a été justifiée, d'une part par les nouvelles théories didactiques, qui ont mis en avant l'aspect communicatif de la langue, et d'autre part par les nouveaux objectifs de l'enseignement: l'école est censée former des élèves qui, plutôt que futurs traducteurs de textes littéraires, rendront service dans les échanges oraux.

Les nouvelles méthodes audiovisuelles adoptées dans l'enseignement du FLE en Chine, surtout celles que certains ont qualifiées de "pré-modernes", ont connu un sort inattendu. Les enseignants ont eu de très grandes difficultés à faire saisir aux apprenants chinois les séquences sonores qu'on leur répétait sans leur montrer le texte écrit. Les élèves arrivaient très tardivement, sinon jamais, à former dans leur esprit une image stable des signaux sonores reçus et donc la mémorisation se réalisait médiocrement. l'écoute, les énoncés leur paraissaient flous et même vides et ils réclamaient en général dès le premier cours un support "concret", clair et stable: celui de l'écriture. Le résultat de ces cours était prévisible. La volonté des enseignants de poursuivre avec la nouvelle méthode ne pouvait pas tenir très longtemps et, soucieux du progrès de leur enseignement, ils ne pouvaient que céder aux élèves en leur donnant les textes écrits. À ma connaissance, on n'a jamais pu initier des apprenants chinois au français, ou à d'autres langues, par une méthode purement orale. Un certain compromis avec l'écrit finit toujours par s'imposer.

L'échec des méthodes purement orales tient à des causes plus

profondes que celle de défauts dans leur conception. Des méthodes plus modernes, publiées récemment, et dans lesquelles le rapport entre l'écrit et l'oral se trouve mieux équilibré, sont également disponibles pour les cours de français en Chine. Néanmoins, la constatation des compétences de nos élèves nous induit toujours à des réajustements significatifs de cursus. Nous nous voyons obligés de doubler les cours oraux par des textes écrits en reléguant les méthodes nouvelles, pourtant conçues comme cours principaux, à un rang subsidiaire, et cela quels que soient par ailleurs les objectifs visés. Que ceux-ci soient au bout du compte orientés vers une compétence orale n'empêche qu'il faille en passer par l'écrit pour y accéder.

Cette expérience commune à tous les enseignants de français en Chine ne s'explique pas simplement par un conservatisme pédagogique: quand l'enseignant introduit un mot nouveau dans son cours, même s'il a bien expliqué son sens, son emploi et épelé les syllabes qui le composent, les élèves demandent toujours de le voir écrit au tableau, faute de quoi le mot en question leur reste inconnu. Les apprenants notent d'ailleurs scrupuleusement les mots ou expressions qui apparaissent dans les cours, façon pour eux de mémoriser les acquis. La cause des réactions des apprenants chinois vis-à-vis des deux codes de la langue, visuel et sonore, est en fait à chercher dans leur formation linguistique antérieure.

Ce qu'on appelle le chinois couvre un immense amalgame de parlers utilisés par des centaines de millions de Chinois. Les rapports généalogiques qu'on peut établir entre ces parlers varient de celui de dialectes à celui de langues différentes dont les locuteurs ne se comprennent pas. Mais il n'existe qu'une écriture pour tous ces parlers. La fonction de l'écriture chinoise est fondamentalement différente de celle que remplit l'alphabet latin pour les différentes langues romanes et germaniques parce que, logographe par nature, l'écriture chinoise ne sert pas à transcrire les parlers locaux; elle représente plutôt une langue constituée avec des éléments d'un parler de la Chine du Nord. Il en résulte donc une

situation linguistique très particulière pour un enfant chinois qui entre à l'école pour apprendre à lire et à écrire.

Quand les écoliers chinois commencent leur cours de chinois, ils prennent comme objet d'étude une langue qui, toutes proportions gardées, n'est pas celle qu'ils ont acquise chez eux. L'étrangeté de cette langue, nommée putonghua ou mandarin selon que l'on suit l'usage chinois ou occidental, varie selon les différents niveaux du système de la langue. Syntaxiquement, elle est presque identique pour l'ensemble des parlers portant l'étiquette "chinois"; lexicalement, il y a d'assez larges correspondances; mais phonologiquement, on a affaire à des systèmes très différents. Le constat est que dans une bonne partie d e la Chine, avant l a scolarité, les locuteurs chinois ne comprennent cette langue ni dans sa forme écrite ni dans sa forme orale.

L'enseignement de cette langue à l'école ou dans le milieu familial se déroule toujours avec l'appui de l'écrit. La langue est présentée essentiellement comme un code écrit et l'apprentissage s'organise autour des signes visuels, l'aspect sonore de ces signes n'ayant qu'un râle auxiliaire. La visualisation, la mémorisation et finalement la reproduction du signe écrit par les élèves constituent les principaux éléments de la didactique du chinois. Les efforts des autorités pour uniformiser la langue parlée ont amené aujourd'hui les enseignants à insister sur la prononciation des mots enseignés, mais le caractère essentiel de l'approche n'a pas subi de changement. Apprendre un mot, c'est toujours acquérir la capacité de reconnaître et de reproduire une image visuelle: des traits organisés dans un espace carré; tandis que l'image sonore du mot donne aux élèves l'impression d'être peu significative et très aléatoire, tellement les variations régionales sont flagrantes. Compte tenu du nombre de caractères chinois à acquérir, l'apprentissage de cette langue pour les écoliers chinois ne peut qu'être un processus très long. Mais quand ils ont fini leur cours, au bout de quelques années, cet apprentissage du code écrit leur permet d'avoir une réelle compétence dans cette langue, compétence plutôt au niveau écrit

qu'au niveau oral il est vrai, et aussi d'avoir accès à une vie culturelle et professionnelle basée sur l'usage de leur langue. Les Chinois alphabétisés (on emploie ici ce terme dans un sens métaphorique) ont ainsi accompli l'apprentissage de leur langue par une méthode presque exclusivement écrite.

LE CODE ÉCRIT DE LA LANGUE

La spécificité de la langue chinoise dans son rapport graphie/phonie pourrait conduire à la conclusion que l'expérience des écoliers chinois constitue un cas unique. L'ancienneté de la pratique pédagogique décrite ci-dessus laisse de plus planer un doute sur son adaptabilité au monde moderne. L'évolution des théories didactiques et les innovations des technologies et des équipements que l'on a connues ces dernières années ont concouru à attribuer un caractère démodé ou périmé à toutes les méthodes d'enseignement centrées sur les textes écrits. Pourtant, la pratique de l'enseignement graphique dans les écoles chinoises et ses résultats positifs pour la propagation de la langue, révèlent un aspect important du système graphique en tant que composant intégré à l'ensemble de la structure de la langue. Longtemps sous-estimée dans une optique phonocentriste, l'efficacité spécifique de la graphie donne lieu à une réflexion théorique sur son statut exact au sein du système de la langue.

Les théories récentes de l'écriture ont pour caractère commun de remettre en cause le vieux concept selon lequel l'écriture serait une simple transcription sur un support visuel des signes de la langue, par nature phonétique (cf. N. Catach 1988). Dans le même ouvrage, J. Rey-Debove, par exemple, rejette la notion augustinienne qui définit l'écrit comme le signe du signe. Le caractère second du système graphique ne trouve de justification que dans une perspective historique, mais cela n'explique pas son râle dans le fonctionnement de la langue: comme on peut le constater en français, en chinois et dans beaucoup d'autres

langues, le râle de l'écriture dépasse largement celui d'un simple substitut. Mais la mesure de l'autonomie de l'écriture par rapport au système phonique, si autonomie il y a, n'est pas à chercher dans l'écart substantiel ni dans le décalage structural entre ces deux systemes. Le Chinois, dont les graphes semblent entretenir un rapport plus éloigné et plus incertain avec ses phonèmes que les langues d'écriture phonétique, met en valeur un aspect autrement obscurci de la langue: le fait que l'écriture constitue un système suffisant et complet de représentation de la langue. Les apprenants peuvent donc saisir les relations spécifiques signifiant-signifié d'une langue et, partant, sa structure fondamentale, en se concentrant sur sa réalisation graphique. L'apprentissage du chinois dans les écoles chinoises fournit à cet égard un cas typique, mais les langues d'écriture phonétique ne représentent pas, semble-t-il, une situation fondamentalement différente. Nombreux sont ceux qui manifestent une plus grande habileté à utiliser la forme écrite d'une langue étrangère que sa forme orale. Le biais de l'oral est évité et la connaissance de la langue se trouve ancrée principalement dans le rapport entre l'écrit et le signifié.

Il ne faut cependant pas conclure à l'autonomie complète de l'écrit par rapport à l'oral. Leur fonctionnement indépendant n'exclut pas, bien au contraire, une correspondance étroite et systématique entre les deux. L'écrit se prononce et l'oral s'écrit. Chez les écoliers chinois, l'acquisition de la langue nationale s'accompagne toujours de l'acquisition d'une capacité à la parler, même si elle est souvent incomplète et fautive. Le même phénomène s'observe également chez les apprenants d'autres langues qui "convertissent", pour ainsi dire, avec une rapidité aisée, leur habileté de lecture en celle de parole, après une certaine pratique. L'approche graphique ne se fait pas au détriment ni même à l'exclusion d'une acquisition orale. Ce qui est en question, c'est le biais par lequel on peut le mieux accéder à la langue.

Ni l'écrit, ni l'oral ne possèdent en eux-mêmes une supériorité l'un par rapport à l'autre. Dans la didactique moderne, une importance croissante a

ete accordée à l'apprenant. Selon Holec (1986), nombre de caractéristiques de l'apprenant ont une incidence décisive sur le déroulement des processus d'apprentissage: son état physique, son état psychologique, son état intellectuel, son état cognitif, son état culturel, etc. Un facteur déterminant est l'aptitude de l'apprenant dans ses activités langagières, liée à sa familiarité avec certains modes d'expression, à ses habitudes comme usager de la langue et à ses expériences dans les apprentissages précédents. Concevoir une stratégie didactique sans tenir compte de cette aptitude linguistique des apprenants risque fort de se heurter à une incompréhension, voire à une répulsion de leur part.

Dans cette optique, l'usage constant des textes écrits dans l'enseignement du FLE en Chine paraît un choix raisonnable. La longue exoérience qu'ont eue les étudiants chinois dans l'utilisation de la langue écrite avant d'aborder le français les rend plus réceptifs pour les signes écrits que pour les signes sonores. Dans ces conditions, il serait tout à fait insensé et aussi peu rentable d'essayer de les réorienter vers l'oral en restreignant artificiellement la quantité de textes écrits à leur portée.

L'ÉCRIT ET L'APPRENTISSAGE EN MILIEU SCOLAIRE

Si l'importance de l'écrit se manifeste d'une manière éclatante dans les conditions qui sont propres à la culture chinoise, elle n'est pas, semble-t-il, limitée à certains types de milieux culturels. Les études menées sur des sujets issus d'un environnement culturel et linguistique très différent montrent que l'effet de l'écrit s'exerce d'une manière générale sur les étudiants de langues étrangères. Des chercheurs canadiens et anglais (W. E. Lambert et al., 1981; N. E. Holobow et al., 1984; R. Hawkins et al., 1986) ont réalisé des expérimentations comparatives très significatives sur les modes de "présentation" dans l'enseignement des langues étrangères. Leurs sujets étaient respectivement des écoliers canadiens et des étudiants d'université anglais, apprenant tous le français langue étrangère. Durant les

expérimentations, les sujets, groupés séparément, ont été exposés à différentes combinaisons de modes d'expression. Ou bien ils entendaient un texte en français en lisant simultanément sa version anglaise; ou bien ils étaient exposés à un texte en français en entendant en même temps sa traduction anglaise; soit les deux textes, écrit et oral, auxquels ils avaient accès étaient tous deux en français. Les résultats de toutes les études convergent sur un point essentiel qui va à l'encontre de l'attente initiale. La présentation dite "sous-titrage normal" ("normal" parce que c'est la forme usuelle avec laquelle on traite les films en langues étrangères) se révèle toujours nettement moins efficace pour l'acquisition de la langue que les deux autres modes de présentation: le sous-titrage inversé (i. e. l'écrit en français et l'oral en anglais) et "l'input bimodal " (i. e. l'écrit et l'oral tous deux en français). Tandis que les résultats de ces deux derniers se démarquent ensemble significativement de ceux du premier, c'est le soustitrage inversé qui permet aux apprenants de réaliser les progrès les plus rapides dans leur apprentissage du français. À travers ces résultats, l'important est de noter que la présentation de la langue sous forme graphique semble indispensable pour une performance optimale des apprenants. Statistiques à l'appui, ces études ont donc abouti à la conclusion que l'écrit est le meilleur support pour l'enseignement des langues étrangères.

Il faut s'interroger sur ces résultats. La différence d'accessibilité de l'écrit et de l'oral ne découle pas de leurs statuts respectifs dans la structure linguistique. C'est plutôt l'impact plus ou moins effectif de ces deux codes-systèmes, l'écrit et l'oral, sur l'apprenant, qui est à l'origine de cette distinction. Le parameter de la spécificité du chinois ne peut plus être considéré comme décisif, compte tenu des résultats convergents avec des apprenants anglophones. D'autres facteurs à portée plus générale doivent opérer ici. Plusieurs hypotheses peuvent être en fait avancées. Nous pouvons attribuer, par exemple, les différences de performance à une différence entre la mémoire visuelle et la mémoire auditive. Les traces que

laissent les images visuelles sur notre mémoire pourraient être, semble-t-il, plus durables, mieux définies et plus productives que celles laissées par les images sonores, au moins pour la plupart des adultes ou adolescents d'âge scolaire (voir Hawkins et al., 1986). Nous voudrions, par ailleurs, proposer une autre hypothèse qui pourrait aussi expliquer l'effet inattendu de l'écrit sur les apprenants. Comme on peut le remarquer, le dénominateur commun de tous les apprenants en question est le fait qu'ils apprennent tous la langue étrangère, en l'occurrence le français, dans une école, univers dans lequel se développent des activités d'un caractère bien défini. Bien intégrés dans cet univers comme élément d'un ensemble cohérent, les cours de langues étrangères sont abordés par des élèves qui sont déjà fortement marqués par l'orientation cognitive exigée par les règles du jeu qui y sont prédominantes. La matière écrite comme moyen de transmission du savoir est l'un des principaux piliers de l'enseignement à l'école et ce malgré l'avènement de l'époque audiovisuelle. Habitués à la lecture et à la mémorisation et reproduction des textes écrits dans presque tous les cours où ils exercent le râle d'apprenant, les étudiants, quand ils entrent dans une salle de cours de langue étrangère, portent déjà en eux une très grande compétence vis-à-vis de l'écrit. C'est sans doute cette capacité d'acquérir un nouveau savoir à travers l'écrit, résultat de longues années de scolarité, qui explique leur dépendance à l'égard des textes écrits. En d'autres termes, parce que l'enseignement des langues étrangères s'inscrit dans l'ensemble des activités scolaires, il faut veiller à la cohérence méthodologique générale, d'autant que la spécificité de la langue ne se situe pas nécessairement dans la primauté de l'oral, comme nous l'avons signalé plus haut.

L'ÉCRIT ET LA GRAMMAIRE

Imposer des textes écrits aux apprenants dès le début de l'apprentissage pourrait bien susciter des réserves parmi des didacticiens de

langue parce que ce procédé semble aller dans un sens inverse à celui de l'apprentissage de la langue maternelle. On a toujours appris à parler bien avant de pouvoir lire et écrire. Il est donc important de souligner la différence radicale entre ces deux apprentissages de la langue. Le premier, obligatoire pour tout enfant qui l'effectue avec une facilité et une rapidité bien connue, reste largement un mystère. Le deuxième, qui comprend aussi bien l'apprentissage de la langue maternelle à l'école que l'apprentissage des langues étrangères, est de nature très différente. C'est un processus long, difficile et susceptible d'échec, L'absence totale d'écrit dans le premier apprentissage et l'insistance persistante sur ce même code dans le deuxième s'expliquent par cette différence fondamentale.

De surcroît, confrontés à la réalité quotidienne de l'enseignement, nous ressentons toujours le besoin de recourir à une présentation systématique de la langue pour que les apprenants puissent en saisir la structure. À cet égard, l'écrit s'avère un outil indispensable. Par exemple, pour le nombre, après avoir entendu des phrases du type "ils ont besoin de ça", "ils y pensent souvent", "ils acceptent", etc., les apprenants ont compris qu'il y a une sifflante /z/ pour marquer que le sujet est au pluriel. Mais comme le pronom "il" ne varie pas à l'oral, ils ont tendance à produire oralement des phrases comme "ils l'ont z'accepté", "ils le z'ont accepté". C'est finalement par l'orthographe que l'on arrive à leur faire localiser l'occurrence exacte de ce /z/ de pluriel.

En ce qui concerne la syntaxe, l'importance de l'écrit se manifeste à un autre niveau. La langue orale se caractérise par son axe temporel, sur lequel se succèdent les séquences prononcées. La linéarité parfaite qui est la condition absolue pour la réalisation de l'oral ne se prête pas à une mise en évidence de la structure de la syntaxe, parce que le déroulement temporel de la parole attribue à toutes les unités constituantes un instant équivalent. Pourtant, dans un énoncé, les unités s'organisent dans une structure de dépendance hiérarchisée et, de plus, deux ou plusieurs unités qui s'étalent univoquement sur l'axe temporel peuvent n'occuper en fait

qu'une seule position syntaxique: c'est le phénomène des reprises, abondant à l'oral. La structure des énoncés se trouve donc dissimulée, si l'on se limite à une présentation orale. Par contre, en brisant la temporalité, l'écrit permet une saisie directe de la hiérarchie des constituants. Ainsi le constructeur et les construits, la rection et ses associés, les reprises et les positions qu'elles sont susceptibles d'occuper peuvent-ils être aisément présentés et analysés. La prise de conscience de la structure des énoncés par les apprenants dépend crucialement de la possibilité d'observer simultanément tous les constituants d'un énoncé, possibilité que l'écrit seul peut fournir, et ceci vaut aussi bien pour les débutants que pour des apprenants de niveau plus avancé.

Le râle de l'écrit facilite donc une analyse rationnelle de la matière à enseigner. Mais la nécessité et l'utilité de ce genre de rationalité dans le discours didactique tenu en classe peuvent être remises en cause. D'une part, l'orthographe française, qui implique une certaine analyse de la langue, n'a pas la cohérence et la simplicité souhaitée ; d'autre part, certains chercheurs (Berrendonner 1986) ont émis des doutes sur la raison d'être d'un discours raisonné sur la langue dans l'enseignement des langues étrangères, Théoriquement, il est vrai, la connaissance rationnelle de la structure grammaticale ne se traduit pas par une performance linguistique correspondante et, à plus forte raison, les locuteurs n'ont pas besoin de notions grammaticales pour pouvoir bien parler. Cela dit, si nous plaçons l'apprentissage des langues etrangeres dans un environnement spécifique, celui de l'école, les rapports entre la connaissance et la pratique se voient sensiblement modifiés. Le caractère rationnel de l'approche générale des sujets d'étude crée chez les apprenants une réceptivité marquée envers ce qui est rationnellement construit. Une consigne d'usage qui se termine par "ça se dit comme ça" paraît toujours moins satisfaisante pour les élèves et donc moins propice à la mémorisation qu'une autre qui est explicative. Plus généralement, ce qui caractérise le deuxième apprentissage, celui de la langue étrangère, c'est la nécessité d'un guide qui présente d'une manière bien ordonnée l'ensemble de la langue à apprendre. Il faut rappeler que,

historiquement, la grammaire est peut-être née, non pas de la curiosité scientifique, mais d'un besoin d'enseigner la langue.

Il est clair que les grammaires élaborées selon des critères scientifiques ne font pas toujours preuve d'une valeur heuristique adéquate pour l'enseignement. Le problème de la grammaire est donc posé, notamment la place du rapport écrit/oral dans une grammaire du FLE: l'utilisation de l'écrit dans l'enseignement peut en effet facilement conduire à un alignement généralisé sur la langue écrite et littéraire, mais ce n'est pas une fatalité de l'usage de l'écrit. Sont plutôt en cause la langue que l'on a choisi d'enseigner et la grammaire qui la décrit. L'idéal pour l'apprentissage du FLE serait une grammaire qui dépasse le clivage français écrit/français parlé et qui fournisse une présentation cohérente et complète du système linguistique du français. Mais celle-ci reste à faire.

Références

[1] Berrendonner, A., 1986, "Discours normatif vs discours didactique", *Edudes de Linguistique Appliquée*, N. 61, pp. 9-17.

[2] Catach, N., éd. 1988, "Présentation", in *Pour une théorie de la langue écrite*, Paris: Editions du CNRS.

[3] Hawkins, R., Myles, F., 1986, "Does exposure to written French improve students'performance in listening comprehension and oral reproduction? A pilot study", *French Studies Bulletin*, 20, pp. 1-3.

[4] Holec, H., 1986, "La recherche en didactique du FLE. Futuribles", *Etudes de Linguistique Appliquée*, N. 64, pp. 55-63.

[5] Holobow, N. E., Lambert, W. E., Sayegh, L., 1984, "Pairing script and dialogue: combinations that show promise for second or foreign language learning", *Language Learning*, Vol. 34, pp. 59-76.

[6] Lambert, W. E. et al., 1981, "Choosing the language of subtitle and spoken dialogue for media presentation: implication for second language education", *Applied Psycholinguistics*, 2, pp. 133-148.

[7] Rey-Debove, J., 1988, "A la recherché de la distinction oral/écrit", in Catach N. éd., *Pour une théorie de la langue écrite*, Paris: Editions de CNRS.

拉康思想研究

交织于时空中的学术对话

巴黎市中心偏东南的那一块方圆不过数里的地段，恐怕是世上文人学士最密集的地区之一。人头攒动的大学、研究院、图书馆、咖啡馆、沙龙里有各色各样的夹着书本的人匆匆来往。有时候两个人的轨迹不免会相遇，有时候这样的相遇会迸发出异常明亮的思想火花而在学术史上留下绚丽的一笔。将近30年以前，在这里就发生过一次导致了丰富思想成果的相遇。相遇的两人一位是精神分析学大师拉康，一位是声名卓著的华人学者程抱一先生。

出生和背景迥异的人之间的友谊不是件容易的事。据说当阿纳卡西斯远道来到雅典想与梭伦交朋友时，梭伦回答说，最好在本地交朋友。深通世故的梭伦谢绝远方来客，因为生存空间的差距每每会造成心理上的差距，这是常识。但是拉康不是个按常识办事的人，他结识了程抱一先生。他们两人的整个交往，他们的学术讨论，以及由此而产生的新思卓见，几乎都超越了寻常的时空樊篱。会友晤谈，社会上都有习定的时间，拉康与程抱一先生的会面晤谈却常常在人们想象不到的时候。沉溺于思考中的拉康几乎从来不知道世人对时间还会有别的安排。一旦头脑有一个什么问题，他会立即打电话给程抱一先生，要求马上见面讨论。特别是在他们交往的开始阶段，程抱一先生常常在半夜三更或是晨曦半明时被电话吵醒。那是因为在沉睡的巴黎的一角，拉康正在为2 500年前的一个中国人讲的某句话而坐立不安，他急需要程抱一先生来为他释疑解难。

拉康常常与程抱一先生在匪夷所思的时候讨论学问。而他们讨论的内容与当时的时代也是错位的。拉康与程抱一先生是在1969年开

始他们的学术对话的，那时五月风暴刚刚震撼了法国，激烈的知识分子对中国兴趣正浓。在许多左岸学者看来反叛体制的主题将中国的“文化大革命”、弗洛伊德的精神分析、列维—斯特劳斯的结构主义人类学等毫不相干的话语都串联一气了。拉康的女婿，一位年轻有为的精神分析学者，同时又是巴黎学界著名的“毛分子”。中国驻法国使馆为了把“史无前例”传遍“五湖四海”，也曾努力促使拉康访问我们这个世界革命根据地。现在尘埃落定，我们可以看到世上没有比精神分析学与毛泽东的继续革命理论相差更悬殊的了。这正是个历史的大误会。拉康处于喧嚷的巴黎学术界中心，他这时对中国感兴趣，或许与当时年轻的知识分子对红色中国的迷恋有关，但他的视线却远远超过了当年天安门广场的旗海而落在了传统的中国思想上。国际汉学界的许多学者以至国内的不少名人在这30年中经历了从毛泽东到孔夫子的转变，而拉康似乎早就大步地跨过了这漫长的时代次序。今天我们读拉康与程抱一先生晤谈的记录，会恍然觉得这些讨论是发生在国学热的20世纪90年代，而不像是在30年前的小红书时代。

30年的时间差异或许还不是那么难以穿越，东西方的空间分隔则是更大的障碍。海德格尔曾感叹：“我们欧洲人和东方人也许居于完全不同的家中。因此，两家的对话仍然近乎不可能。”拉康对海氏一直尊崇有加，可他并不以这个否定断言为然。以早年学过的汉语为本钱，他偏要深入到他人的家中去访问一回。令人惊异的是，拉康初涉异乡，却显得颇谙路径。他并不要程抱一先生当观光的导游，而是自己挑选文章来与程先生共同研讨。选择的精当常使程先生诧异。在他们最后一次见面时，拉康提议一起读点诗歌。他在一部诗选中点中的唐诗恰是被誉为千古第一调的崔颢的《黄鹤楼》。这或许是拉康过人的悟性使他感受到了这首诗的美。但根据程抱一先生的分析，更有可能的是这首诗中表达的对时空的感怀打动了拉康。

确实，拉康转向中国的国学，不是纯粹出于心智的好奇。他是抱有一个明确的学术目标的。当时他的文集出版不久，拉康的精神分析学刚刚完整地展现在公众之前，但他的思考还在继续。如果说拉康关于无意识是有语言结构的论断驱除了精神分析学中生物学的遗存而最终确定了这门学说的人文地位，那么对这个无意识结构的定义的描述就

成了拉康学说的轴心所在。在这里“能指连环”(chaine signifiante)是他提出的一个关键概念。所谓能指连环,指的是人的意义世界的层层相关的结构。这个结构的基架当然来自于结构主义的始祖索绪尔关于组合关系和聚合关系的论定。但拉康是通过雅可布逊这道门而进入结构主义大厦的。在雅可布逊那里组合关系和聚合关系被进一步演绎为根本性的相似和相邻关系。西方传统修辞学的两个修辞格:隐喻和换喻,被雅可布逊诠释之后成了语言活动的两个中心机制。在索绪尔那里组合关系和聚合关系只与造句成语有关,而雅可布逊则将基于相似性的隐喻和基于相邻性的换喻扩大到人类语言活动的一切层次上去,包括文学流派的构成。甚至超出语言的其他能指活动,像绘画艺术,也被认为实际上是受隐喻和换喻两大机制的制约的。更推进一步,拉康指出在人的无意识世界里,所有的能指都是由隐喻和换喻关系而联结而成一张无所不及无所不结的连环网。一部弗洛伊德的《释梦》实际上就是对梦中所显的能指的连环结构的天才剖析。

然而,隐喻和换喻这两个基本关系之间的关系又该是怎样的呢?它们是各行其道各循其轨的呢?还是互有关联或同出一源的呢?换喻来自概念的组合关系,因此它是顺时间轴心展开的;隐喻来自相似的聚合关系,空间轴是它存在的场所。能指正是结窠在这时空两向之中。但是这两个度向是不是一个广延一个线行而毫不相同的呢?

正是为了冲破西方传统在这个问题上的绝路,拉康转向了中国传统。他从与程抱一先生一起研读的《老子》、《孟子》,特别是石涛的《画语录》中看出了中国传统思想对隐喻和换喻互相关系的独特把握。在中国的太极生阴阳、阴阳生万物的宇宙图景中,人与万物都为隐喻所指称,而这层层相生的万物的隐喻表征又互交互连息息相关,构成了环环相通的换喻网络。因此,在中国传统的宇宙观里隐喻的广大带来了换喻的丰富。两种表征方式互为因果互为前提。构成了把握和理解世界的一个有机的整体。

追本溯源,在西方传说中隐喻和换喻之所以会被看作取向各异的两个独立机制,那是因为在意义坐标系上有一个点被赋予了中心的地位,那便是主体的位置。以主体为唯一视角,则往来之时间轴与上下之空间轴都截然分明。但是在泛隐喻化的中国视野里,不再存在这种主

客体的对立。拉康感叹道，在中国人眼里，隐喻化了的一切都是主体，最重要的关系是主体间的关系，而不是什么主客体间关系，中国人的智慧的根源即在于此。

拉康在读了《老子》、《苦瓜和尚画语录》等典籍后的这番感悟，是他学到的新的一课。但他能有这个悟性，还是因为打破隐喻和换喻的鸿沟实际上是与他以往的哲学思辨隐隐相合的。拉康早就觉得以主客体关系为基石的西方传统哲学已走到了尽头。创立一种新的人文科学的欲念在他的心头涌动已久。有一次拉康家来了位客人，咖啡过后，客人讲了一个智力小谜语来助兴。说是某个典狱长叫来三个囚犯，并拿来五张圆碟，三白二黑，他给每个犯人头上放上一张圆碟。他们都可以看见另外两个人头上的圆碟的颜色，但不知自己头上的那个的颜色。当然更不知剩下的两张圆碟的颜色。谁能猜出自己头上的圆碟的颜色即可获得自由。这个小谜语一下子引起了拉康极大的兴趣，他细细地考察了这个谜语中所包含的逻辑推理过程，觉得引导故事中的主人公得出正确结论的是一种新的逻辑思维。他据此竟洋洋洒洒地写了一篇相当深奥的论文，题为"逻辑时间以及预期确定性的肯定"。以后还收入了他的文集。他在文中指出，任何人都无法独自地以单纯的主客体关系为基础来正确推论出自己头上的圆碟的颜色。每个人必然将别人当作和自己一样的主体，根据别的主体的观察和运算来建立一个推理过程，而主体间关系则是这个推理的出发点。换言之，在这个过程中，主体与客体之间的差异被抹平了。苏格拉底以"认识你自己"为至上箴言，稍后的古希腊诗人米南德则反驳说更要紧的是认识他人。然而在拉康那里认识他人即是认识自己，认识自己靠的是认识他人，两者被合而为一了。因为他人亦是一主体，而主体间逻辑才是一切新识的根基。并且，在这个主体间逻辑中，时空两轴也互相融合而混为一体了。拉康为这个集合逻辑厘定了几步逻辑时间。这逻辑时间就是建立在不同主体的位置交换和互相审视上的。这真是时中有空空中有时了。

拉康在多年前就具有的这些颇为背离西方经典传统的思想使他在研读中国经典时非但不觉得隔膜，反而常常戚戚然有感于心。结果与程抱一先生一起一层层地在中国古典中发掘出不少新意来。这不仅有助于他将自己的"能指连环"的理论锤炼得更趋完善，还给他正在进行

的确定他自己的那个现实、想象、象征三域的理论的工作带来不少重要启迪。

拉康是当代西方文化主流中的一位大师,而他对此下过持久功夫的汉学在西方则处于边缘位置。与拉康对话的程抱一先生客居巴黎,从事的是当时在法国与中国都少有人问津的冷僻学问。但他的作品很快成了西方汉学的基本著作,可以说几乎所有的法国知识分子都是通过他的两本关于中国的诗与画的书来了解中国文化的。在他回忆自己治学历程时也坦言拉康对他的影响。在今日中国,国学又渐渐回到了学术界的中心位置。而拉康的精神分析学则隐现在学术界视野的边缘上。思想位置的这种不歇的流转或许并不奇怪,因为是这些年时光的流逝将方位的变迁串联了起来。诚如海德格尔所言,时间是被称为存在之真理的第一个名字。从这个观点看,30 年前拉康所经历的国学热或是中西方思想交际中的真理的某种显现了。

像真理一样复杂

泰初有言,言则应有对话者。言辞为听者而发才是完整的话语。苏格拉底教授一生而不著一字,东方的孔子及释氏也都不留文章而只重身教口述。老子有道德经五千言,据说是在被迫之下作的。确实,闭门写作的文人都显得有点无奈,为了假想的未知的对话者而构作出串串文辞。这些文辞先天地与它们的目的隔绝,只能是无根之木无由之果,如何能成为指向真理之路的明鉴?

拉康深谙此理。他初涉精神分析学时还常有文章问世,然而当他自己的理论趋于成熟时,他选择了与青年学子对话的研讨班形式作为表述自己思想的主要渠道,颇有点要重振苏格拉底身教口辩的遗风的意思。拉康的研讨班一开,整个巴黎的知识界都趋之若鹜,大教室里挤得水泄不通。拉康面对听众,一讲就讲了 27 年。从不安于旧规的拉康会把自己亲手创立的学会折腾得天翻地覆,但终其一生却都未尝对他的研讨班稍有倦意。不管世事如何变幻,不管精神分析学的小世界如何反应,他的研讨班一直持续到他以 80 高龄谢世为止。口述话语无疑是拉康偏爱的真理载体。

然而这位讲了一辈子学的大师并没有做得像苏格拉底那样彻底,他留下了一本书,更确切地讲是部论文集。以文字传世本不是拉康的意愿。他早年的博士论文也曾印行,但拉康似乎决心不让它流传。他跑到书店把能找到的所有的他的博士论文统统买下来,结果在巴黎的精神分析学圈子里人人都谈论拉康的博士论文,但几乎谁也没看到过这部被称为是突破性的论文。出版一本论文集对拉康来说是向文字的一个妥协,他犹豫了一年多才最后接受了瑟宜出版社的建议。

与文字妥协并不意味着向文字投降。《拉康文集》中的大部分文章都来源于演讲。这部著作的成书可说是口语向文字转换的一项实验。拉康不愿照单接受书面文字的成规,相反,他要改造文字,要让书

面语也能达到口语交际的那种两个主体之间意兴流转神会语及的境地。他的每篇文稿都由此而经历了细细的改造,结果是创造出了一种独特的拉康文体。

拉康文体的独特使这部文集成了让西方知识界颇感难堪的名著。如果要举出法国战后最重要的10部著作,《拉康文集》必定入居一席,但几乎没有人敢声言他完全读懂了这部文集。连以自己文笔晦涩著称的海德格尔都叹息道,他没法从这些巴洛克式的文字中读出些什么来。巴洛克风格迂回曲折、繁复流丽,海德格尔的这个评语倒颇为契合拉康文体的特色。要理解拉康就必须忘掉我们从小形成的阅读习惯。我们习惯了的由定义而论题、由论证而结论的理论表述方式被拉康完全推翻。在他的论文里所用概念的定义忽隐忽现,他提出的论题忽正忽反,你似乎捉住了他的一个定义,但几页以后你却会看到一个似乎是完全相反的判断。在这种充满了戏谑嘲弄的文体中,读者常常弄不清哪些论断是他的真实思想,哪些只是在摹拟论敌的谬论。有时候他笔势磅礴飞扬激越,有时候他又惜墨如金欲言又止。读者遇到他文笔畅达时未必会更能理解他的意思,因为他的所指往往是隐藏在词汇的密林中,只有在语句的关联处才能窥见;读者看到他行文拙涩时倒不必困惑,因为在他的缄默处意义常常倒更显豁。拉康这部文集煌煌数十万字,但读起来像只是冰山浮现海面的一个小角,在它的背后隐隐有数百十本巨著托着它。这是因为这部著作从头到尾充满着对以往经典的隐指。从柏拉图到海德格尔、从孔孟到吠陀,都被织入了这部谜一样的著作。引证经典本是学术论著的本分,但拉康的做法并不遵循西方学术的传统成规,他更像是照着中国传统在用典。一字之选,一句之立,对明眼人来说都会连带出成篇的经典文章来。读拉康犹如看夜空中的烟花,一阵阵七彩缤纷奇异古怪的灿烂花色在瞬间将你的眼映亮。然而不待你将这明亮的形态把握住,眼前又只剩下深邃莫测的夜空和它永恒的星座在诡秘地闪烁。

许多论家都说拉康具有成为大作家的语言才华,但拉康并无意把他的学术著作写成文学作品。他魔术师般地运用语言完全是出于理论上的需要。在拉康看来,精神分析学要对付的人类心理的种种苦难全来自能指与所指错位两失所造成的迷乱。试看弗洛伊德的《释梦》,在

这部精神分析学的奠基之作中,每一页都在讨论词,而在弗洛伊德的全部著作中每三页就有一页是在谈语文问题。他对无意识的实际分析工作表明他是把语言符号结构当作是理解人的心理活动的根本。归根到底的问题是要寻出话语的所指。

然而隐藏在能指下边的所指是非常难以逮住的狡兔。狡兔三窟,而所指则是滑行在无以计数的隐喻和换喻之中。因为在语言中能指并非是一个个孤立存在,它们互相联络,组成一个无尽无边的能指连环,所指在这绵绵不绝的连环中穿行,每每让人言此而意彼,谈东而指西,使得意义如此难觅。因此拉康断言"言语的最根本用途看来是为了掩盖真正的意图"(《拉康文集》177 页)。人的言语从不凭空而发,语言的存在是因为有听说的他者存在。孤立的人不能成为主体,只有在说话时才有希望构成为一个主体。而一开口说话就必须假定有一个他者在倾听,只有被这他者认可了才能确定自己主体的成立。这种想要被认可的欲望维系着对话的双方,也正是这个欲望推动着主体-他者之间爱恨交织的悲喜剧的演绎。语言中的种种多义、歧义、异义也即由此而生。由于主体与他者注定要在这对立中互为存在的理由,言辞必然是一种有意无意的欺瞒手段。遁词、掩饰、伪称、借指等等也即是话语的日常用途了。所谓明白清晰的真理陈述,只不过是种自欺欺人的说法而已。

但是,我们不必为此而对真理绝望。拉康反对的是认为可以轻谈真理的幼稚想法。真理并不简单。因为真理藏身的地方太隐蔽幽暗,在那些挂着真理旗幡的论题论点中并无真理的踪迹。真理只在人们最想象不到的地方存身,那就是在梦中,在无意识中,在自相矛盾模棱多义的呓语中,在瞒天过海的谎言中,在语言的最不经意的使用中。拉康说:"人的语言,这个他撒谎的工具,从头到尾都贯穿着真实的问题。"(165 页)只是你要知道怎样去认出它。在拉康最富有特色的论文《弗洛伊德事务》中,他模仿伊拉斯谟的疯狂自白写了一大段文采斐然酣畅淋漓的真理自白。然而拉康的真理说了半天,许多读者还是没看出来真理到底是什么。疑惑不解的读者就去问拉康,拉康回答说关于真理的一切已尽在于此了。读者没有看出来,那是因为他们不知道"真理是一个在行动中的辩证过程"(141 页)。这个行动就是主体间的对

话。使两个主体的话语联结起来的那个部分,在对话中起跨越个人的作用的那个部分,拉康把它定义为无意识。真理就体现在这个无意识之中。

至此,我们已可明白,拉康所以运用他的那种无可模仿的风格写作,那是因为这是表述真理的最好方式。无意识就是这样说话的,揭示无意识的真理的文字当然也应如此编织。读拉康,就好像是在读无意识的话语。然而这是谁的无意识呢?这无意识怎么会组织成这个样子的呢?这就要探察一下拉康关于人的精神世界的理论了。

拉康在他的文集开卷处引用了布封的名言"风格即人"。但他立即狡黠地问道,这人是谁呢?这恐怕不是个容易回答的问题。读者在他的这些诡谲奇异的文字间体会到的拉康这个人的面貌,就是真实的拉康了吗?

汉学家西蒙·莱伊(Pierre Ryckmans 的笔名)曾写过一部饶有情趣的小说。话说拿破仑终于从圣赫勒拿岛上逃脱,只身潜上一艘商船,漂泊万里回到了法国。他要着手进行他的复兴大业,然而却遇到了一个大问题。尽管他到处可以遇到忠心耿耿的部下和热忱的拿党分子,可谁也不相信这个小个子的船员就是伟大的拿破仑。他极力想证明自己就是那个欧洲的征服者,可人们对他的目光却从惊疑变成了怜悯。最后他被关进了一个疯人院。在这个疯人院的院子里,他遇到了一大群自认为是拿破仑的疯子。这些人神态庄重,有的在军事地图前沉思,有的拿着望远镜凝视,他们的样子都比这个真的拿破仑更像拿破仑。

不知西蒙·莱伊在创作这部小说时是否读过《拉康文集》。拉康在一篇论文中正是以拿破仑为例来说明人的自我认识问题。有谁知道拿破仑是谁吗?拿破仑知道自己是什么人吗?拿破仑以为自己就是那个拿破仑吗?拿破仑不是疯子,他当然清楚地知道波拿巴不是拿破仑。他一辈子所做的就是创造和维护好拿破仑这个人物,就是要让人相信波拿巴就是拿破仑。如果他自己也真的相信他波拿巴就是拿破仑,那他自己也就是疯子了。这个疯症有个名词,拉康称之为偏执狂。

偏执狂是种常见的疯狂,因为它是与人生来就有的认同欲望息息相关。可以说人生旅程就开始于一个认同的错觉。当幼儿还步履不稳童蒙未开时,他就会被自己在镜中的映像深深吸引住。对幼儿来说这

是一个惊喜的发现。他会在镜前雀跃、嬉戏、俯仰作态。幼儿的这个镜前反应是人类特有的一种行为。猩猩也会对自己在镜中的映像发生兴趣,然而当它发现镜子只是一块平板玻璃,背后实际空无一物时,猩猩就会掉头他顾,不再认为镜中映像有什么意义。而幼儿则不然,即使他明明知道镜子后面虚空无物,他还会对这个镜中映像恋恋不舍地注视。因为他开始明白这就是他自己,是他的自我。他认同于这个自我。

幼儿在镜前的这一幕颇有醒世意味。镜子阶段不只是人精神发展的一个阶段,在这个欣喜地与镜面人像认同的戏剧性场面中浓缩了人类知识的全部虚妄性。人们观天测地,体认万物,在积累起的渊海般的知识中最根本的还是大书在德尔斐神庙上的那句话"认识你自己"。但是我们的自我认识是怎样得来的呢?来自于认同,来自于对一个形象的攫取。这就是为何幼儿会对镜中形象如此恋恋不舍。他看到了自己。这是他来到这个世界上之后获得的最重要的知识。可是我们知道这个知识是多么的不可靠。镜面难免扭曲,镜像与现象正好相反,镜子上的形象实质上是与人毫无共同之处的一块冰冷平滑的玻璃板上的一个光影把戏。幼儿竟把这样一个虚像当作自己,从此有了自我的概念。这个自我概念的基础之不可靠,也就不言而喻了。这真是人生照镜糊涂始。对自我的认识是建立在这样一个虚假的影像上的,对于人世的其他知识当然也好不到哪儿去。这种偏执一端以为全象的认识,被拉康称为偏执狂认识。自以为真理在握的人们,实际上都不免是在受着偏执狂认识的迷惑。

海市蜃楼似的镜中映像被当作是自我的真相,这当然是因为想象力起了作用。想象,这个人类特有的心理功能构筑起了人的精神世界的一大领域,这就是想象域。和镜中映像的认同就是发生在想象域中的一件决定了主体自我的形成的重大事件。当然想象域的内涵并不限于幼年的这一发展,想象域的活动贯穿了人的全部精神生活,它的主要机制是认同。在想象域中人们举一连十由此达彼,把相似相近的东西认为同一,把变幻无常的世界凝为固定的形象来把握。想象域中的知识令人心安,但实质上却只是一幅幅的幻觉,尽管通过想象域的制作这些幻觉牢固而稳定,成了我们对世界的主要认识。

拉康对想象域的描述令人沮丧。倘若人的精神只生存在想象域

中，一切对真理的追求将尽是无谓的梦想。但是幸好在想象域之外还有象征域存在。象征域者，符号世界也，也即上文所说的能指所指的天下。象征域的一切恰与想象域相反。在想象域中一切都趋于认同趋于凝固；在象征域中一切都趋于差异趋于流动。在想象域中只有显现的才能起作用；在象征域中只有远隐的才能构成所指。想象域中固定下来的幻像时时受到象征域的动力的冲击，但象征域的内容也全来自于想象域。这两个领域互相对峙却也互相依存，互为负性却也互为补足。人的精神活动也就在这两域的互动互衡中形成。

但是读者不要因为象征域与想象域的对立而以为拉康提出的是一个二元的精神模式。二元的世界虽有对立和冲突，但经过来回反复的较量之后总能达到平衡以至静寂。这并不符合总是波澜不歇的人的精神生活的实际。而要造成一个恒动万变的局面，就必须有个第三者，所谓一生二、二生三、三生万物即是。熟读《道德经》的拉康不知是否受了老子思想的影响，他没有采用索绪尔偏好的二元模式而提出了一个三元结构。在想象域和象征域之外又增加了一个现实域。正是这个现实域的存在造成了精神世界不停的波动。

拉康的现实域不是指客观的外在世界，现实域既是客观的也是主观的，既可存在在外界也可构成在内心。现实域指的是一切既无法在想象域中为意象所认同，也不能在象征域中为符号所把握的东西。它超出了人的精神机制的管辖，却又深深介入人的精神生活。对人来说现实域的存在是一个异己是一个威胁，它持续反复地侵入人的思想，搅乱了人的心理平衡。因为现实域横亘突兀的侵入，激动着想象域和象征域不停地变异，这就造成了人精神生活的千相百态。人的心灵创伤就来自现实域，它无法被认同于某个已知的意象，也无法被某个符号所象征。人们只有试着压抑它排斥它，但它总能回复到自己的位置上去。这个无法被压抑的现实者会在人身上产生种种心理后果，包括导致精神病症。现实域的作用还会表现在象征域的紊乱上，当父名这个能指因现实域的力量而被排斥出他人的位置时，这个失落的能指在所指上留下一个空缺，这个空缺随即就导致了整个能指结构的大换位。能指与所指的错位是件非同小可的事。当伊拉斯谟在16世纪稍稍改变了一下能指与人的关系后，整个世界历史随之改变了方向；当人的精神世

界里的能指与所指的互相连接因父名的缺失而改变时,人会因此而堕入精神错乱的可悲境地。要对症下药治好精神错乱,只有以病症之道还治病症之身,即以语言符号的细流来冲动错位的能指与所指,使移动中的能指连环重新合上那个所指的缺口。这就是弗洛伊德创立的被称为“谈话疗法”的精神分析治疗方法。

想象域、象征域和现实域的三分法这个普遍范畴理论是拉康思想的一个基石,它与弗洛伊德的“伊特、自我、超我”三分法一样规划出人类精神世界的布局。要理解拉康的话语,也就是要懂得对拉康真理意味着什么。拉康的真理没有一个单一的存在,它既在想象域里,又在象征域里,也在现实域里。我们无法在某一个领域里找到真理,也不能在一个论题里表述真理。要逼近真理只有全盘地托出真理的所有侧面,因为真理就是完整,就是丰满。致力于揭示真理的作者只有通过滔滔话语洪流才可表述出真理,所以比起理论家来说,作家更加接近真理,语言艺术家的构作更近似真理的构作。这就是为什么拉康的著述具有如此令人目不暇接的变幻和如此多的似是而非似非而是的论述。理解了拉康的思想之后读者就会明了他的整个著述都是在摹拟真理的身影。

《拉康选集》译者前言

1981 年 9 月 9 日，雅克·拉康（Jacques Lacan，1901—1981）在巴黎的一所医院里逝世，他的死讯立刻成了第二天法国所有的报刊电台电视台中播出的重要新闻。从邻近的意大利到远隔重洋的美国和日本，西方世界其他国家的传播媒介也纷纷发消息刊评论。在所有这些用各种语言发表的消息和评价中一个普通的看法是：战后法国思想界的最后一位大师逝去了。

新闻界的述评难免有夸大其辞的地方。然而在这个评论中有这样一个确实的地方，随着拉康的逝世，战后法国知识界的那个思潮激越、巨人辈出的辉煌年代是最终结束了。在这个年代里杰出的知识分子不仅在书斋里埋首经籍，或在课堂里解惑授业；他们更是社会上的精英、青年人的导师，影响和塑造了整整一代人的世界观和政治立场。精神分析学家拉康正是这样的一位思想大师。他或许在大众中不如他同代人萨特和加缪的名气大；但他对他的追随者乃至整个法国思想界具有一种超乎寻常的魅力。人们回忆说他当年在巴黎的定期研讨会上有一种庙堂般的神圣气氛，济济一堂的学生和旁听者（包括许多有名的作家、艺术家和哲学家）以一种近乎宗教式的虔敬在倾听拉康的授课。甚至在他逝世的消息在电台播出后，许多拉康弟子还拒绝相信他真的死了，以致一时谣言四传，说这只是心怀敌意者造的谣。他们以为这位在性格、才华、思想、学识以及著述风格上都不同常人的大师在生死问题上也应是超越凡人的。然而哲人已逝，剩下的只有他的文字是不朽的了。虽然拉康生前颇为轻视书面文而崇扬口耳相传的交际，现在我们也只有通过他的文字来认识这位个性色彩鲜明的当代思想家，这位他的同代人称为“独自一个就构成了一个文化现象”的巨匠。

拉康于 1901 年出生在巴黎的一个富商家里。他早慧而好学，在中学里教师们甚至害怕去给他上课。虽然他的家庭希望这位长子继承家

业，去从事他们家族祖传的醋、呢绒、烈酒等买卖，他还是选择了医学而考进了医学院。然而在医学院里他又将大量时间花在文学、哲学等方面。他先是醉心于斯宾诺莎的哲学，后来系统地听了科杰夫关于黑格尔的讲座而又深受黑格尔哲学的影响。深厚的哲学素养使他日后创立的精神分析学派带有浓重的思辨色彩而有别于 20 世纪的其他精神分析学派的学说。

拉康思想的源头并不局限于西方传统，他的学术视野还超出了文化的界限。值得一提的是拉康一直对中国文化抱有浓厚的兴趣。在第二次世界大战期间拉康曾用功学习过汉语，到了 1960 年代末他在著名华人学者程抱一先生的帮助下深入研读了不少中文经典。汉字的构造特点以及中国传统思想中的一些重要概念如虚和实及有名和无名等对拉康思想的形成都有过启发性的影响，因此拉康的理论具有相当丰富的文化内涵和广阔的思想背景。

拉康接受的是精神病学的训练并也具备精神病医生的行医资格，但是他却越来越为当时正开始在法国流传开来的弗洛伊德的精神分析学所吸引。他的博士论文虽然还不是部完全的精神分析学著作，却受到了达利等超现实主义艺术家的激赏。他们从中看到了对超现实主义的无意识创作手法的理论支持。1936 年 8 月拉康在第 14 届国际精神分析学大会上提交了著名的《镜子阶段》论文，这篇论文确立了拉康在精神分析学中的地位。此后他一边作为巴黎最著名的精神分析家每天接待着大量的病人，一边继续他的教学和学术探索。从 1950 年代初开始，拉康举办了一个研讨会。如果说拉康构成了一个文化现象，他的研讨会则是这个文化现象的一个不可分割的部分。开始是一个在他家里举行的小型私人聚会，随后开办到他供职的圣安娜医院，以后又转移到巴黎高师，这个研讨会持续了整整 29 年。每星期一次的这个研讨会成了日后组成拉康学派的青年学生以及巴黎知识界精英分子聚会的地方。在济济一堂的研讨会上是从来没有讨论的，人们寂静无声地倾听拉康演讲。而拉康的思想也就是在这近 30 年的演讲中逐步展开、成形和深入的。

拉康思想是在一个不寻常的文化氛围中形成的，那是 20 世纪中叶的巴黎。有人将那段时间的巴黎文化界形容为“令人激动的，又有点

狂放的”。在各个学术领域里都有天才横溢勇于创新的人推出新的哲学、新的艺术、新的文学、新的思潮。而这些人又都居住在相隔不远的几个街区里。萨特、加缪、列维—斯特劳斯、阿尔都塞、德里达、西蒙·德波娃、勃勒东、梅洛-庞蒂等等,20 世纪人文学术的面貌的相当一部分是由这些人的创作所构成。拉康与他们交往频繁,与他们中的许多人建立了友谊和学术对话。他对在这段时间里的生气勃勃的文化活动都深感兴趣。他去“莎士比亚书店”倾听乔伊斯首次公开朗读他的《尤利西斯》;他与西蒙·德波娃讨论女性问题;他与萨特、加缪等人在莱里斯的画室里排演毕加索的戏;尤为引起拉康思想研究者注意的是他与海德格尔的交往。拉康是法国最早读过《存在与时间》的人之一,海德格尔思想对他的影响是显而易见的。他在战后特地去德国弗赖堡拜访海德格尔,以后又在他的乡村别墅里接待了这位当时颇有争议的德国哲学家。提起拉康的这些活动并不只是表明他的学术兴趣广泛,更是显示了拉康思想的学术渊源。如果说拉康改造了弗洛伊德,那么在某种意义上可以说拉康是把在 19 世纪与 20 世纪之交产生的弗洛伊德的理论在 20 世纪中叶的人文科学新浪潮中加以重新塑造。

这种重新塑造显然必定要与当时精神分析学的主流派相冲突。拉康在 1953 年退出了巴黎精神分析学会,与其他人另外组织了一个法国精神分析学会。但国际精神分析学会一直拒绝接受这个法国精神分析学会为其会员,后来甚至提出条件说,只有将拉康从法国精神分析学会的教学者名单里除名,才会考虑接受它为会员。但是拉康当然不为这些压力所动。他继续发展他的不合正统的理论。1953 年 9 月拉康在罗马大学心理学研究所举办的大会上提交了题为《精神分析学中的言语和语言的作用和领域》的报告,即后来以《罗马报告》著称的长篇论文。这篇论文可以说是拉康学派的宣言,它尖锐地抨击了正统的精神分析学中的种种流行观念,系统地提出了他的理论的一系列基本观点。这篇非常具有拉康风格的论文是拉康学说的最基本文献之一。

拉康曾说,精神分析学的特性之一就是它的颠覆性。他自己一生也从不拘于成见,从不安于旧状。从巴黎精神分析学会分裂出来以后,他又创办了巴黎弗洛伊德学院。随着拉康理论的影响日盛,这所学院越来越兴旺,成了传播拉康思想的一个学术中心。然而 10 多年之后,

拉康又突然宣布解散这个学院，令其弟子惊愕不已。接着他马上又成立了一个新的名叫弗洛伊德事业学院的组织。这时他已近 80 高龄了，一年以后，这位似乎有着无穷活力的思想家逝世了，享年 80 岁。

作为法国最杰出的精神分析学家，拉康生平最突出的业绩是在法国掀起了精神分析学的旋风。他使无意识这个概念在法国广为接受，几乎家喻户晓。更重要的是拉康将弗洛伊德的精神分析学法兰西化了，而且在精神分析学史上他是第一个给予这门学科以一个哲学根基的人，从这一点上看他的事业是超出法国范围的。确实，在目前西方的主要国家里都有拉康学派在活动，并且他的思想也渗入到哲学、文学评论、语言分析等邻近学科中去了，这使拉康主义成了 20 世纪学术史上不可缺少的一章。

拉康以“回到弗洛伊德”作为他向精神分析学旧传统挑战的战斗口号。其实他的学术生涯与弗洛伊德的生平事业是前后重叠的，当拉康成为巴黎精神分析学会会员并已提出他那有名的“镜子阶段”概念时，弗洛伊德还健在并还在著述。比较这两位思想家是很有意思的。他们两人都是受精神病学的训练，都是开业医生；两人都是博闻广记，在文史哲各方面有着精深造诣；两人的影响力都超出了精神分析学而泽及人文学科的许多邻近学科。但是这些相似性掩盖不了两人在思想上的差异。其实“回到弗洛伊德”是个予人假象的口号。拉康对弗洛伊德的学说作了完全崭新的阐述，他给我们留下的思想遗产无论在形式上还是在内容上与弗洛伊德主义都迥然不同。

弗洛伊德创立的精神分析学是一门关于人的精神世界的学说，这门学说的革命性在于指出了人的自我精神并不是一个完整统一的单元。换句话说，面对客观世界的不是一个单一的主观思想。人的主观思想是个有层次有结构的多元体，在这个复杂结构中各个组成部分并不是和谐一致地合作，相反，冲突和斗争是恒常的现象。正是这种内在的冲突构成了人的精神生活。弗洛伊德的这个思想就是后来被人称为“弗洛伊德的发现”的精神分析学的基本思想。在如何描述人的精神世界的内在构造上，弗洛伊德的理论有过前后不同的表述。在其早期理论中，弗洛伊德认为人的精神是分为无意识和意识这两个层次。这种两分法在以后的理论发展中被一种三分法所取代，那就是认为人的

精神是分为伊特（或译作本能冲动）、自我和超我三个部分的理论。拉康对后期弗洛伊德理论中的这个三分法中的自我这个概念提出了批评。弗洛伊德将自我等同于人所具有的感觉—意识系统，认为自我就是这个系统用来回应现实的所有机制的总和。然而，如果自我就是这样一个系统的话，那么怎么解释自我对现实的漠视和误读呢？从笛卡尔以来的理性主义哲学传统将人的本质看作就是理性思维所在的这个自我。这个以感觉—意识系统为基础的理性思维决定了人之所以为人，它包含了人的本质的全部内容，因此知性就成了人的定义特性。但是这个理性主义哲学传统从 19 世纪末以来就受到了挑战。拉康明确地置身在与这个传统对立的立场上，他宣称他的理论是与从“我思故我在”以来的整个传统背道而驰的。在拉康看来弗洛伊德的三分法中的自我带有太重的旧理性主义哲学的色彩，并不符合自精神分析学创立以来就获得的对人的新认识。新的认识要求我们构作一个新的自我概念。

拉康所构作的自我的概念，是以他所观察到的幼儿生长过程中的镜子阶段为出发点的。所谓的镜子阶段是指这样一种现象。当尚未会说话步履还趔趄的幼儿看到自己在镜中的映像时会欢欣雀跃喜不自禁，并且这种对镜中形象的兴趣会持续不减好长时间。这与灵长类的其他种属在镜前的举动有很大区别。尽管猩猩在工具智慧上要超过幼儿，它们在看到自己的镜中映像后只会表示出一会儿的兴趣，当它们弄清楚镜后一无所有时就会掉头顾它。拉康指出，幼儿在镜前的这种表现实际上是幼儿心理形成中的一个非常重要的步骤。幼儿在镜中看到了自我，更确切地说，镜中的映像助成了幼儿心理中的“自我”的形成。幼儿心理有了“这就是我”、“我就是这个样子的”的想法。这个自我功能的重要性是不言而喻的，它是人得以安身立命的根本；是人觉得是在度过同一个生命的原因。然而，这个自我的形成及其内容远不如人们想象的那么直接和可靠。从幼儿的镜子阶段就可以看到，幼儿认为是其自我的只是一块了无一物的平面上的一个虚像。人的自我形成的第一步就是建立在这样一个虚妄的基础上的，在以后的发展中自我也不会有更牢靠更真实的根据。从镜子阶段开始，人始终是在追寻某种性状某个形象而将它们视为是自己的自我。这种寻找的动力是人的欲

望，从欲望出发去将心目中的形象据为“自我”，这不能不导致幻象，导致异化。而这一切得以产生全是由于认同机制在发挥作用。人是通过认同于某个形象而产生自我的功能，人的一生就是持续不断地认同于某个特性的过程，这个持续的认同过程使人的“自我”得以形成并不断变化。

拉康的这个理论与弗洛伊德的理论有相当大的区别。对于弗洛伊德来说，人的心理认同的生成性原型是俄狄浦斯情结关系。在这个父、母、子三元关系中产生出人以后的一切心理动势。而在拉康看来，俄狄浦斯情结到来的时候已太晚了，儿童在进入俄狄浦斯关系时已有其心理定型了。心理结构的原型产生在更早的岁月，产生在一岁之内的“镜子阶段”时。从这个阶段起幼儿就开始了他与幻象认同而建立“自我”的历程。这个历程将终贯其一生。

拉康的这个理论对人的精神世界持一种非常低调甚至完全悲观的看法。人的自我既然是建立在自欺欺人的虚幻基础上的，那么，由于自我功能在人与世界的关系中起着中心的作用，这种虚假认同的结构必定同时主宰了人对普遍知识的认识，也就是说人的知识——包括科学——的根源是一个幻象。因此，深植于人类知识中的必定有一种疯狂，拉康称之为偏执狂。当然，将这个观点推而广之，精神分析学作为一门科学也逃脱不了作为偏执狂知识的命运。但精神分析学优于其他学说的地方在于他不像崇扬理性的理想主义者那样讳言自身的疯狂根源。在拉康看来，由于这种来自偏执于幻象的疯狂，人并不可能直接地把握真理，人只有希望在体系与体系的冲撞和幻象与幻象的交往中接近真理。

在当代西方学术史上，拉康对人的自我幻象所作的这个无情剖析起过重大的启示作用。我们知道，拉康的理论对福柯的思想有很大影响，而像德里达、德鲁兹等目前备受注目的哲学家也都从拉康理论里汲取过营养。拉康理论所以有这个深远影响并不是由于他恰好作了一个非常出奇的发现，其根本的原因是西方人文科学在20世纪以来所取得的新的走向。拉康的思想立论于欧洲知识界在二三十年代以来的新的潮流之中。这个潮流涌动至今，先是称为结构主义，后又有解构主义。结构主义和解构主义是两个涵盖广泛定义宽松的名称，在这两个旗号下聚集着许许多多实际上差异相当大的哲学人文科学理论学派。然而所有这

些派别都表现了要与 19 世纪的旧传统决裂而对人类文化知识结构进行全新理解的特点。拉康的学说也相当鲜明地具有这个特点,所以,他的学说才会具有这样广泛的影响力。要看清拉康思想中的这个特点,只要将拉康的精神分析学与弗洛伊德的精神分析学作一比较即可。

进行理论思维的人都具有一个统一世界的图景,这个图景往往体现在他们对学科体系构造的见解上,特别是对邻近学科之间的关系的认识上。对于弗洛伊德来说,他所创立的精神分析学是应归属于生物学的。这不仅是因为在解释人类现象时生物学代表了一种非常严谨的科学理性,而弗洛伊德希望自己的精神分析学也具有这种严谨性,更重要的是,在弗洛伊德的世界图景中,生物学与精神分析学的平行发展最终会融合成一种未来的统一的关于人的新科学。因此,在弗洛伊德的学说中,像本能、冲动等生物学机制占有很重要的地位并具有基本的说明性功能。与此相反,拉康在其理论形成的初期就表现出一种对生物学倾向的反感。在他的许多论文中都可以看到他对以生物学结构来解释精神现象的做法的猛烈抨击和辛辣讥刺。相应的,在他的理论里少见有本能、冲动和倾向之类的生物性机制的地位,他在构作其理论时不如说是以文化学说和人类学作为借鉴和依据的。同样的,他所设想的未来的新科学不是一门涵盖生物学与精神分析学的关于人的科学,而是一门以主体间性为对象的新的假设科学。而精神分析学将在这门新科学的形成中起领先作用。

所谓的主体间性指的是主体之间的相互关系和交互影响。主体这个概念在弗洛伊德的理论里很少出现,弗洛伊德用来指称人的精神世界里的各个成分的术语中没有一个是恰与法语的“主体”这个词同义的,但在拉康的理论里主体这个概念非常突出。主体即是认识者、行动者,上文所说的自我功能即是主体的一个最重要的认识功能。主体是永远通过自我功能才能达到他人的。拉康要研究的主体不是一个自然界中的生物性存在;他理想中的新的人文科学是一门关于主体间性的科学,而一旦涉及主体之间关系,我们处理的必然就是文化关系。因此,对于拉康来说他的主体是一个人文世界里的文化性存在。

从这样一个主体观出发,什么才是主体的规定性特征呢?在拉康看来,决定主体性的不是什么动力、禀赋或倾向;决定主体性的是主体

间的关系，而维系主体之间关系的最主要的活动当然是主体之间指称事物传送意义的活动。这就是说语言的使用是主体间性的本质所在。这样拉康就把语言引入了他的理论，由此而作出了他理论中最为著名最富有特色的一系列论述。

将语言理论引入精神分析学，这是拉康学说的一个中心内容。他这样做并不是偶然的。我们知道20世纪以来语言成了许多人文学科的主要研究对象，哲学上有所谓的“语言学转向”，而结构主义语言学正是在法国蔚为显学的。在这样的学术氛围中产生以语言理论为基石的拉康精神分析学，这可说是势所必然的事。然而，正统的弗洛伊德精神分析学是不是与这种语言中心论相容呢？精神分析学的主要研究对象是人的无意识，而弗洛伊德多次明确指出，所谓无意识，就是先于语言表述或被剥夺了语言表述的思想内容。按这个说法，语言似应与无意识不相容的。但拉康争辩说，将语言引入对无意识的研究，虽然看来不符合后期弗洛伊德的论断，但却是忠实于弗洛伊德本人的实践精神的。在《释梦》这部著作中，弗洛伊德从头到尾都是在做对语言文字的细致分析，以此来探索出被分析人的无意识世界；而且，精神分析者在治疗病人的过程中，也只有言语一法。因此，将无意识看作是为语言所主宰的，这实际上也是理所当然的。

拉康在构作他的理论时主要借鉴了索绪尔与雅克布逊这两位语言学家的学说，特别是索绪尔将符号分解为能指和所指两个侧面的著名论述。但是拉康所做的是相当自由的借用，能指与所指这两个概念在拉康的理论里所具有的含义与索绪尔在《普通语言学教程》里给它们下的定义相比有相当大的差异。可以说拉康是利用了索绪尔的这两个术语而发展出了自己的一套语言符号理论。

在拉康的理论里，能指被赋予了极其重要的作用与地位。人的精神世界可以说全由无远弗届、无所不在的能指所构成。能指可以影响和预定所指，能指可以规定导向人的思想。最令人注意的是，能指与能指之间互相串联相通，构成了一片能指的网络。语言的意义常常不是得之于一个一个独立的能指，而是产生于成串的能指的共同作用。能指与所指也不是处于一一对应的简单关系，因为能指与能指层层相套，绵绵相连，构成了拉康所谓的“能指连环”。一个能指往往既是这个长链上的一个

环节,同时又是套在另一个无尽长链上的。因此,人们的意义表述就常常成了指此而言彼、心是而口非的游戏,理解也随之成了一个追踪寻迹捕捉意义的过程。很显然,精神分析学分析梦的过程就是这样一个过程。梦是有意义的,但梦的所指是隐蔽在一层扑朔迷离曲折晦涩的所指网络之下,所以梦一直是人类的千古哑谜。只有到了弗洛伊德,人们才学会了循着能指连环而层层追溯到梦的所指上去。因此,弗洛伊德的天才在于他未借助于索绪尔而已深谙符号学理论的奥妙并运用自如(弗洛伊德的《释梦》出版于1900年而索绪尔在1906年才开始在日内瓦大学讲授他的普通语言学的)。拉康又进一步指出,能指连环上环节与环节之间有两种连接方式。他借用雅克布逊的理论而将这两种方式分别称为"隐喻"与"换喻"。"隐喻"是以一个词来代另一个词,而"换喻"则是以一个词带出另一个词。在分析梦的时候,精神分析家所做的正是破译这些隐喻与换喻。在《释梦》一书中弗洛伊德在出神入化地分析了大量梦中的字词之后总结说,梦对人的欲望有两种予以加工而使之隐蔽的方法,一为"压缩",一为"移位"。拉康认为,所谓"压缩",实际上即是隐喻的一种效应;所谓"移位",则是换喻造成的结果。

拉康对弗洛伊德的释梦的再解释实际上当然不是个简单的正名过程。拉康创立的是一套全新的理论。梦是无意识的一个窗口,弗洛伊德在细致分析梦中的语言材料时并不把语言看作是无意识所具有的一切。他设想的无意识是一个充满着欲望、冲动、压力、倾向等生物性机制的层次。然而由于我们除了梦所提供的语言材料之外并无通向无意识的任何直接途径,无意识中的那些生物性动力实际上成了可想见而不可触及的神秘力量,是无意识这个黑匣子中的深藏奥秘。拉康的创见则是完全排除了这些神秘的伪生物学力量。拉康这位以晦涩难懂著称的理论家实际上是提出了一个非常明确简洁的关于无意识的理论。既然我们在处理无意识时所遇到的只是语言,为什么还要假设别的永远无法证实的东西呢?梦的语言提供了通向无意识的唯一途径,我们完全可以运用语言学的规则(例如"隐喻"与"换喻")而循着能指连环达到隐藏在后的无意识。而以这样的方式发掘出来的无意识只可能也是一段话语、一篇文本。由此拉康提出了他著名的论断:无意识就是语言,就是话语。

语言存在的基本条件是要有一个对话者;主体说话时寻求的是他人的回应。没有他人,主体就没有了说话的理由。主体说话,目的也是要得到他人对自己的承认。因此他人就是说话的我所得以组成的处所。也可以说主体与他人在言语中联结了起来。拉康理论里的他人是个带有浓厚黑格尔哲学色彩的概念。这个概念在拉康理论里起着非常重要的作用。在他的关于无意识的理论里需要以他人的概念来使主体有认同的对象。这个他人的概念赋予了拉康的学说的各个部分以理论上的统一性,使他在各个不同时期发展出来的理论组成了一个完整的体系。

在拉康有关他人的论断中,要数"无意识是他人的话语"这句话最为著名。这句论断虽然不能说是总括了拉康的全部思想,但常常被人引用来代表拉康的主要观点。这句话的内涵的确是十分丰富。它指出主体是分裂的;指出无意识是有语言结构的;指出主体中包含着他人;指出主体的结构与语言的结构式是相似的;指出主体与语言都是由差异而构成,等等。从拉康的这句名言可以看出,拉康的理论一方面说出了被称为"谈话疗法"的精神分析法的真实本质,另一方面又赋予了精神分析法的实践以一个当代哲学的基础。拉康的精神分析学理论之所以引人瞩目,这恐怕是一个重要原因。

以上简要介绍的是拉康学说里的两个最主要的理论。他的全部学说当然不止于此,他的关于能指中父名的理论,关于男根即是个能指的理论,关于现实域、想象域及象征域三个领域划分的理论等相当有意义。要了解拉康学说的全貌当然要直接去读他的著述。然而阅读拉康是一个独特的文化经历。深奥难懂的理论著作比比皆是,但是拉康文笔之艰涩却是异乎寻常的。海德格尔在《拉康文集》出版后写信给朋友说:"我现在还不能在这些显然是巴洛克式的文章中读出哪怕是一丁点儿的意思来。"福柯则抱怨说:"在这个隐晦的语言中完全没法找出个头绪来。"拉康文字的诡谲隐秘并不仅仅是他个人风格的表现,他的文风句法其实也是他的理论的一种表现。他承认他是故意地不在文章中给读者留出出路,他要以密不透风的文字迫使读者钻进去。钻到他的能指连环中去。确实,拉康的文章使用的语言很像他所描述的无意识的语言,读他的那些迂回曲折迷幻朦胧的句子是会令人觉得在听无意识倾诉。阅读拉康是一种挑战,而肯下功夫的读者是一定会得到回报的。

存在、无意识和主体的思维

“从质疑的摧毁性的火焰中，从烧尽了的西方的人道使命的希望的大火中，从无力的厌倦的灰烬中复活了一个崭新的生气勃勃的内在性的凤凰，一个崭新的精神性的凤凰。”

埃德蒙·胡塞尔

存在作为一个尖锐的问题出现在西方思想家面前的时候正是西方文明的存在本身也成了一个问题的时候。启蒙时期哲人们对人和人的本性狂热颂扬；19世纪贵族与平民对科技进步所抱的无限期望，到了20世纪初都消散了。第一次世界大战中整整一代欧洲青年遗尸荒野，竟为的只是爱国主义的空洞谎言，而第二次世界大战中毒气室的烟囱揭示出人的罪恶可以达到何等骇人的程度。如果说当时人们还没有感受到核威胁带来的物质上全面毁灭的阴影，那么这两次大战已使所有深思的知识分子对西方文明所赖以建立的那一系列对人、人性、人与世界关系的基本观念进行彻底的反思。

这些反思的一个中心题目就是存在，人的存在，人在这个世界上的存在。因此，虽然存在主义哲学是以存在为其整个理论大厦的基石并以此得名，存在实际上也是许多不同哲学潮流所共同关注的问题，并且超出纯哲学的领域，在文学、历史学、心理学、精神分析学、人类学等领域里都有对存在问题的考虑、探索以及提出解决办法的尝试。

在我们对20世纪西方存在思想进行考察时，显然以萨特为代表的存在主义及其在文学中的表述是无可回避的。但是我们也应该知道，如果将萨特的存在主义思想放到当时法国以至西欧的思想舞台的大背景中来观察，特别是细致分析一下来自于与萨特不同的思想体系的批判以至明的或暗的论战，这对我们认识存在主义及其在西方的思想影响是会有所裨益的。

萨特的存在主义哲学是以意识为其出发点的。存在就是具有意

识。然而,就在这个存在哲学的元初之点上,有人提出抗议:人还具有无意识。基点的不同,自然就会演绎成对人,主体,自我,他人,自由等一系列存在哲学主要论题的相当不同的观念。在拉康的著述中,我们就可以看到这些不同的观念的完整陈述。探讨一下拉康的思想,审视一下他与萨特在存在哲学的许多问题上的对立,这也是今天我们研究西方存在哲学思想时所应该做的。

一

存在的本原是意识,只有意识才肯定了存在。自我、世界等概念都是由于有了意识才能产生。萨特所精心构作的存在主义哲学,从某种意义上来说也是一种意识的哲学。我们不能就因此而给这个哲学贴上唯心主义的标签,事实上萨特试图是突破主观客观的对立。试图超出陈旧的唯物唯心的框框。他不否认客观世界的存在,但是一个事物只有在意识中是真实的才会是真实的,因此个人的存在也一定是要真实地表现在意识之中。这个观点与笛卡尔的 cogito(我思)之间的思想渊源是很显然的。笛卡尔质疑的扫帚排除了一切可能的假象而以"我思"肯定了思考着的大脑为唯一肯定的存在。对于萨特"我","思考"或许都要作新的剖析。但是"意识"是确实无疑的存在。从这一点上来说,萨特是继承了从笛卡尔以来的思想传统。

这是一个理性主义的传统。笛卡尔开创的这个理性主义哲学传统是近代欧洲哲学的主流,将萨特置于这个传统之中并不是要抹煞萨特哲学的独创性及其鲜明的20世纪的特征。萨特的哲学与胡塞尔及海德格尔的哲学有很深的姻缘。胡塞尔面对欧洲深刻的思想危机所作的处方就是要弘扬欧洲的理性精神。他指出,如果欧洲的理性文化没有成功,那原因不在于理性主义本身,而是在于理性主义的异化,在于理性主义迷失到自然主义和客观主义中去了。萨特是以其存在主义哲学来回答理性主义的迷失的。他对人的无助状况的揭示,对生存的荒诞的描述,对意义缺失的思索,对本质消解的解说,都可以看作是他的理性精神的反证;虽然这与旧的理性主义思想已相当不同了。但是从根本上来说对理性精神的信仰是他的存在主义哲学话语的支撑点。

以理性精神为指南的萨特的存在主义思想是对 20 世纪欧洲危机的一个回答，并且是一个相当重要的回答。但是，萨特在作出这个回答时似乎完全无视了从 20 世纪初以来欧洲思想界发生的两个事件。1900 年，弗洛伊德发表了《释梦》；1916 年，索绪尔的《普通语言学教程》由他的学生整理出版。如果说后者在法国思想界的影响来得稍晚，前者在萨特创立他的学说时早已不是秘闻僻说了。

弗洛伊德著述丰富，他的理论构作精致而博大，其基石曰"无意识"。有人将弗洛伊德的理论称为"泛性主义"，其实"无意识"是其理论建树中更为重要更为基本的一点。拉康称"无意识"的发现是一个普罗米修斯式的发现。这个发现冲破了自有文明以来人类认识上的局限而从根本上改变了对自我的了解。

无意识并不是意识的缺失，也不是意识的对立。无意识是人感知世界、是人与世界关系的另一种方式。如果说意识使人与世界处于一种清晰的直接的关系中，在无意识中人与世界就处于一种掩盖着的和间接的关系，一种不为人的意志和理智所支配的关系。从弗洛伊德对梦对神话、对文学作品以至对整个文明构成的分析可以看出无意识起了一种极其重大的作用，在很大程度上规定了人们的心理和行为。

然而这无意识的发现动摇了笛卡尔以来的理性主义传统，当我们知道有无意识在我们的头脑中，我们怎么还能声言 cogito 呢？理性的思维不再能看作是唯一能决定人的存在的特征了。清醒的意识不再能定义为表示我们存在的唯一来源了。因为无意识不仅仅上是人的意识的一个扩延，它在本质上与意识截然不同。在无意识的范围里，理性被清除出去，意志无用武之地。由无意识的发现而开始的对人的哲学思辨必然与近代以来的理性主义哲学传统格格不入。因此拉康在其著名的"镜子阶段"论文中开宗明义地宣布："（精神分析学的）经验使我们同所有直接继承了 cogito 的哲学相对立。"显然，萨特的存在主义就是他所说的哲学的一种。

这对立是无可避免的。在萨特的哲学构思里，一个单纯的明晰的意识导入了一个明确的单纯的存在，然后这存在才在主体间的行为中获致本质。但是有了无意识之后，一切都不是那么单纯而明确了。意识的分裂，必然会导致存在的分裂。如果接受了无意识这个前提，那

么，人就不再是一个单纯的可以明确地界定的存在了。在弗洛伊德那里，人的主体分裂为伊特、自我和超我。拉康吸收了符号学思想，将人的精神划分为三个领域：现实域，想象域和象征域。人的主体的形成分散在这三个领域而各有各的功用。理性不仅不再能管辖意识所及的一切，意识的行为常常显得是非理性的。比如它会漠视感官输入的素材。这样就对人在根本上是否是个理性动物提出了严重的疑问。

萨特毫不妥协地坚持与这种思潮对立。在他的哲学思辨中没有无意识的地位。人们曾指责他落后于时代，甚至以为萨特对弗洛伊德的理论一无所知所以才会有这个阙失。然而多年后萨特发表的《弗洛伊德脚本》表明博学的萨特是深谙弗洛伊德学说的。他之所以排斥无意识的范畴，是出于基本信念的不同。他宣称："（我们）摒弃无意识这个假定。心理事实与意识是具有同一广延的。"在他的《词语》中，他说："我没有什么超我。"这是对风行欧陆的弗洛伊德理论的一个坚决而轻蔑的否定。他坚持在源远流长的理性主义传统里。

当然，精神分析学的创立并不是一种凭空臆造。作为一个严谨的思想家，萨特并不能无视精神分析学所揭示的人的心理和思维的差异性。精神分析学使我们看到人的意识常常要蒙受种种心理过程的误导；主体所面对的常常是一个欺骗的虚像。为了在他的理论里说明这些现象而又保持他的存在的一致性，萨特创造了"恶意"这个术语，从此来说明那些初看是违反理性违反逻辑的现象，换句话说，萨特是要以"恶意"这个概念来将这些非理性现象重新纳入理性意识的范围之内从而维持理性意识的一统天下。

无可讳言，萨特创造的这个概念并不是一个理论上的成功。"恶意"并不显得能对无意识的现象作出完善的理论上的重新解释。从某种意义上来说，无意识仍然是萨特的存在哲学的一个盲点。

到了60年代末，当萨特作为反叛的知识界领袖而成为法国青年偶像时，他的哲学在拉丁区的青年学生中却有影响衰落之迹。许多学生以为我们已到了这样一个时代，哲学（主要指传统的理性主义哲学）已过时了，将要为建立在结构主义之上的人文科学所取代。这当然是一种急躁的看法。哲学已多次被宣布死亡，可它仍然健步向前。同样的，虽然排斥无意识坚持理性意识的存在哲学一再被指责过时落后有严重

缺陷。我们还是会记得胡塞尔的箴言,欧洲文明的危机只有通过弘扬理性和理性主义传统才可得到解决。或许萨特与无意识理论之争只有在一个更广阔的文化历史背景上才能看得更清楚吧。

二

尼采的断言"上帝死了"以非常戏剧性的形式总结出了现代人所面临的精神危机。自伽利略以来,人被突然扔到了一个科尔瑞所说的开放的宇宙里了,在这里不再有了绝对的价值,不再有预定的秩序,不再有可靠的肯定性,不再有一个外在的权威所规定的明确的意义。真理不再是天启现成的,只要去理解就行了。真理必须由人来创造。在这样的情况下,人就面临着一场前所未有的挑战;或者他在相对主义的泥坑里堕落下去而放弃任何正面的价值,或者他在一个新的哲学革命中重新找到自己坚实的落脚点。

萨特是位有深重历史责任感的哲学家。他对 20 世纪的思想挑战的回答是创立一个主体的哲学。

如果说现象学的归结将人的存在归结为人的意识,那么思想着的我便是这个意识的主体。因为存在先于本质,这个主体由此而具有了其全部的自主性。这自主性带来的选择的自由是主体尊严的源泉。在这上面我们就可以建立起有关人的价值的全部哲学论说。这样,虽然萨特的存在主义否定了启蒙时期人文主义的前提,它在人的尊严、自由、价值上的结论与经典人文主义有异曲同工之妙。

这个关于主体的哲学论述赋予主体以一个实证的定义,从主体的经验为起点而展开的思辨必定将主体预设为一个占有时空的实体。正是在这一点上,拉康的学说与萨特的观点有严重的分歧。

在弗洛伊德的著述里,"主体"并不是一个重要的术语,它也不是一个被弗洛伊德明确定义的概念。拉康以"回到弗洛伊德"为口号,然而在他的理论里对"主体"的讨论成了一个重要的内容。这并不是出于他的理论的内在逻辑的必要性。事实上如果少了有关"主体"的陈述,拉康的理论体系还是完整的。拉康提出他的"主体"论(在他的文集中有专文论述"主体的倾覆",那是他提交给哲学学会的论文),正是

为了与萨特的主体哲学相抗衡。当然，成名晚于萨特但又年长于萨特的拉康没有在主体问题上指名批判萨特，两人更没有就此论战，但据拉康传记作者的说法，拉康的“主体”观完全是针对萨特的“主体”观而形成并发展起来的。

什么是主体呢？我们知道，在德、法、英等欧洲语言中“主体”与句子的“主语”是同一个词，那么，“主体”是否就是句子中的主语，或者就是第一格单数人称代词呢？拉康的回答是否定的，但不是一个简单的否定。“我”在“我说话”这句句子中是主语，但这个“我”是个词，是个能指。能指是构成语言的砖石。当我们看到了能指，整个关于“主体”的观点就达到了一个完全不同的图景。人的意识是由语言组织而成的，在拉康看来，甚至人的无意识也是完全由语言组织而成的。因此，“主体”也一定要通过语言才能构成。这样，“主体”就必须通过能指才能得到定义。

能指是怎样界定主体的呢？拉康提出：“能指就是对另一个能指代表了主体的东西”。主体当然重要，没有主体能指就代表不了什么；但是能指更加重要，因为主体只能体现在能指里面。由于这个规定，主体最后就有了一个分裂了的不稳定的性质。

这是因为语言要求有一个倾听者，话语都有个对象，能指的定义规定它必定有一个预设的接受者，一个他人。能指代表主体，必定是对他人代表主体，“我”作为主语，倾听到的是他人的声音。这样，能指既代表了主体，它同时又是他人的所在。因此拉康说“我在话语里所说的是他人的回答，而使我构成主体的就是我的问题”。主体的产生变成了在能指的结构规定下我和他人的辩证关系的结果。

拉康的这个理论是受启发于索绪尔的语言学理论，索绪尔将语言符号分析为具有能指和所指的两重性，并以此作为他的结构主义语言学理论的一个基点。拉康从索绪尔的《教程》里借用了这个概念，以此为素材，演绎成他的结构主义精神分析学理论。

从能指出发来定义主体，这使拉康的主体观有两个非常不同于萨特的主体观的特点。首先，拉康的主体是构成在象征领域里的。它是体现在能指中的。了解结构主义语言学的人都知道，在结构主义看来语言不是由实体组成的，语言中只有位置的差异。因此主体也就不再

是某种有固定形状及特征的实体,不再是一个自足自主的存在,主体产生在符号中,是一种抽象物,是一个标志。

第二,由于能指预设了他人的存在。主体的作用展开在我与他人的交流之中,所以主体不再是纯一的整体了。主体在语言中为语言所分裂。它是异质的、变动的。事实上,在拉康的理论里,主体指的是语言中的一系列事件。这一系列的事件也可看作是一系列不稳定的张力。如果说精神分析学要处理的是主体间的关系,那么,根据这个主体的定义,这种关系就绝不是一种在两个稳定的完整的有固定特征的个人之间的关系,而是一种由能指结构规定的两个变动的由意义事件构成的主体之间的关系。

当然,拉康的主体并不因为是虚的、是动态的而有更多的自由度。拉康的创造性是在于将主体与语言相连接。在主体与语言之间建立起一种因缘关系。而一旦将主体建立在语言中,它就必定受语言结构的制约。与萨特的注定自由的主体相比,拉康的主体是个拘禁在语言结构里的主体。正如他所说的那样,主体在诞生时它的位置已被决定好了;主体有名字这一点就带来了这个特性。

在主体问题上,拉康采用了20世纪以来新兴的语言学理论来作界定,而萨特则基本上不为结构主义语言学的方法论所吸引,也不采用那些当时时髦的术语。对于拉康是否忠实地运用了能指等索绪尔的术语的问题,学术界一直是有异议的,但是拉康对主体的分析可以说是有其深刻的地方。福柯在谈到他受到的思想影响时曾说,读了拉康的著作之后他才理解主体原来是个多么复杂多么易变的概念。在萨特的存在哲学里主体显得单纯而肯定,那是因为与当代大部分哲学不同,萨特的哲学构造不是建造在语言这个度向上的。这恐怕是萨特哲学独特于20世纪许多其他哲学流派的一个显著地方。

三

如果我们对萨特的存在主义哲学和拉康的精神分析学进行比较研究,我们的注意力当然首先会为两者的对立所吸引。然而,这并不意味着这两种思想体系从素材到构造都完全是异质的。这两种精神花朵

都是生长在20世纪上半叶法国知识界富有活力的土壤上的,因此不可避免地在许多地方表现出了相近的思想倾向。

"他人"是萨特哲学中的一个重要概念,由于"他人"而产生了存在的两难和困惑。当只有我一个意识存在时,我意识到周围的各种事物,因此我是这个世界的中心而与其他能意识到的事物根本不同。但是当另一个意识也进入到这个形势之中时,一切就变了。意识他物的主体变成了另一个意识中的客体。这样,我的个性就不算是我的意识自由的选择了,我的个性必须是通过他人的意识而在他人的眼光中获得。换言之,我的个性是通过他人的眼光而强加在我身上的。这里我丧失了部分的自由。由于这个我与他人的对立又依赖的形势,我的意识与他人的意识从根本上就交织在一起,从而构成了存在的一个无可逃逸的陷阱。每个人都期待着从他人那儿获得自己所要的价值肯定,然而互相的否定又使这种获得可望而不可及。这样他人就使存在成了一种可怕的两难,他人就成了我的可怕的折磨者,《禁闭》中的加尔森喊出的"他人就是地狱"表达的正是这样一种情形。而这部著名剧作以其高超的戏剧手法表现的正是三个互为他人的主体被这个无望的两难形势所残酷折磨的存在难题。

在拉康的精神分析学理论里,"他人"也是一个中心概念(他与萨特所用的法语原文并不相同,萨特是用 autrui 这个颇为学院气的生僻字而拉康用的是常用词 autre)。拉康的主体是构作在语言结构里的。而一切言语都以一个对话的他人的存在为前提的,因此能指的位置就是他人占据的位置,并且能指是通过他人才获得其意义的实现;并且是通过他人才获得表达。这个他人就是无意识中欲望的对象,或者更确切地说我的欲望只有在他人的欲望中才有意义。

通过拉康的这个理论陈述,我们可以看出"他人"在拉康那儿起着二重主要的作用。首先,他人帮助构成了主体。从镜子阶段开始,幼儿以镜面形象为出发点而构造了他的想象中的自我的存在。而这种形象是作为他人存在的,因而是为他人而构造自我的,所以造成了主体依照他人而建立自我这样一个根本性的异化。其结果是主体中包含着他人,他人就在主体之中。拉康的著名论断"无意识就是他人的话语"所表达的就是这个意思,哲学上的主客体的辩证关系就统一在自我之

中了。

他人在拉康的理论图景里起的另一个作用，是规定了欲望的发展。欲望是精神分析理论的一个主题，在人的心理机制中欲望决定了许多重要事件的发生。拉康反对当时一般的看法，认为不能将欲望的产生及发展归因于某种神秘的生物学上的冲动。相反，他将欲望的动力看成是他人。这不仅是因为在人的活动中，总是他人掌握着满足个体欲望的关键，并且更重要的是，幼儿之所以第一次具有一个欲望的对象，正是因为他人将此物视为欲望的对象。这样他人就促成了欲望的形成，并且由于自我的欲望总是指向他人，他人就成了激励并引导欲望的动力。然而，一个根本性的问题是他人导致的欲望是无法得到满足的，因为事实上他人并不存在。自我并不能在现实领域里找到这个他人。这个两难的处境就是产生种种精神和心理病态的缘由。妄想、精神分裂症、精神官能症、精神错乱等，按照拉康的诊断，病原都与欲望和他人这一纠结无解的关系有关。

较之于萨特哲学中的那个导致存在的困境的他人，拉康理论中的他人似是一个更加难以确定的概念。并且，两者的构成、地位、与主体的关系、所起作用的领域也都相异。然而，两者的相似性还是给人以深刻的印象的。“他人”在这两个理论体系中都是一个中心概念，与主体或自我组成一个基本的对立统一组合。并且，他人所代表的异己性在两个理论体系中都是人所面临的无可逃避的问题的源泉。

在这两种差别很大的理论体系中有这样一个共同点其实并不是很出人意料的。如果我们了解这两个理论发生的精神背景，这会显得几乎是必然的。萨特和拉康是两个禀赋及个性很不同的思想家，然而造就他们的是同一个相当同一而和谐的文化氛围。这就是 20 世纪初的巴黎左岸文化圈子。他们两人都不可能逃脱当时风行的精神潮流的影响，例如他们两人都是通过参加俄裔学者科杰夫的讲座而理解黑格尔的。他们两人都推崇并精通海德格尔的理论。共同的思想影响必定会在两人的理论中留下相同的痕迹。关于“他人”的理论阐述就是个很好的例子。萨特和拉康各自关于“他人”的论述其实都来自于黑格尔有关差异性的学说。只是在他们各自的理论取向中，黑格尔的这个差异性被发展成了内质不同的概念。尽管如此，黑格尔的思辨哲学在塑

成这两个理论中起的关键作用是显而易见的。

四

萨特的存在主义哲学曾经为整整一代激进的青年学生奉为思想旗帜,这不仅是与萨特本人的社会政治活动有关,更是因为萨特表述的存在主义哲学是一种行动的哲学、斗争的哲学(可比较一下同样脱胎于黑格尔哲学的马克思主义的关于改造世界的著名口号)。由于存在先于本质,人因此失去了行动的规定性。这样人就注定处在一种绝对的、无所依傍的、无所规避的自由之中,在这种自由中人才有机会建立起自己的个性或特质,这就是存在哲学给现代人寻回的行动自由。这种自由既可是个诅咒也可是个机遇,因为这个自由取决于两种对立力量斗争的结果,一种是异化的力量,一种是存在意愿的力量。因此,按照这个哲学,主体对自己的行为、对自己的未来、对自己的品质等都应负有完全的责任。由于这个责任,人是有在世界上选择自我的自由,这同时也是发现自己的世界的自由。正是这种自由使萨特相信可以在人的哲学中排除无意识的干扰。

无疑,萨特的这个自由观是一个非常富有积极进取精神的哲学学说。这个哲学包含着鼓舞人冲破樊笼抛开规范而追求自我实现的精神力量。因此在西欧的激进左派叱咤风云的年代里存在主义哲学成了左派的哲学就是毫不奇怪的事了。

然而这种自由观是与拉康的精神分析学理论对人的理解格格不入的。在拉康看来,不存在什么自由的主体意识。他曾讥讽萨特的自由观,说:“我们决不像那些新进的哲学家那样,把四堵墙的阻隔看作是有助于人的高妙的自由的东西。”无疑,拉康指的是萨特的剧作《禁闭》中的四堵墙。

拉康对人的自由的看法是相当暗淡的,按照他的学说,主体只是存在在语言之中而寓身于能指之内,而根据结构主义理论,语言是一个自足的体系,在语言的结构中一切都是被规定在一定的位置上的,因为语言中的一切本身并无任何意义或价值,其意义只来自于一个成份相对其他成分的在结构上的位置。换句话说,在萨特的哲学中意义来自于

主体自由的选择，而在拉康的学说中，意义来自于结构。因为结构是预定的、完整的、全容的，所以就没有主体自由选择的余地。

这两种不同的自由观导致了对人类行为的截然不同的评估。在法国 1968 年 5 月的政治风暴中，萨特的信徒宣称，“结构不会上街示威”。这是写在巴黎大学黑板上的口号，其意思是说只有自由的主体才会采取历史的主动而上街创造历史——按照自己的自由选择来创造。对此，拉康回答说，这几天的事件证明的恰恰是结构上街示威了。他的意思是说政治风暴只是社会文化意义结构的必然结果。两种看法也伴随着两种不同的行动方式，萨特在整个五月革命中是以青年领袖身份而积极参加斗争；拉康也是站在造反学生一边，然而他采取的是旁观的态度。他的理论不是个行动的理论。

在 20 世纪法兰西的思想广场上精神分析学并不是作为与存在哲学对立并要取代存在哲学而提出来的。但两者之间在许多方面的争论是很显然的。存在主义思想家们喜好以文学来表达他们的思想，而在拉康的理论中借喻和隐喻是体现意义的最重要手段。这样让我们以两个文学形象来比较一下这两种思潮的同异，这或许可以使我们更明确地看到他们各自的特点。

存在主义有一个中心神话，那就是加缪描写的西西弗神话。这是个尽人皆知的故事，不容在此复述了。拉康的学说中也有个颇受强调的神话。希腊神话中的猎人阿克台翁带着他的猎犬群追踪猎物到了一个山洞泉边，撞见了浴中的女神狄安娜。作为惩罚，阿克台翁化为了一头大鹿，顷刻间被他自己的猎犬撕成了碎片。在拉康的重述中，狄安娜代表的是真理，被追逐的真理；而阿克台翁就是追求真理者。为了窥见真理，分析者不辞艰辛一直深入到了最为奥秘曲折之处。但是一旦他接近到了真理，他自身却被吞噬掉了，还是被他自己捕猎的猛犬所吞没。

如果我们将阿克台翁的神话与西西弗神话相比较，我们可以看到两者的核心行为是不同的，推石上山是一种进取性建设性的行动，是对所在世界的一种改造。而追逐狄安娜是为了满足求知欲，是对所在世界的一种认识。两个行动的动因也是不同的，不得不推不是因为其处境使然，是存在的无可逃脱的形势使人投入到这样的功业中去。然而

追逐狄安娜是情欲使然，是人心理中的欲望这个无可解脱的力量驱使人不辞劳苦不避风险地去追求真理。

然而这两个神话的基调却是相当的近似，那就是对行为的徒劳无益的叹息。山石到不了顶，注定是要滚落下来，真理无法为你拥有，你得到了真理也就到了你毁灭的时刻。努力都是白费，一切都复归无望。尽管萨特可说是继承了欧洲文化传统中积极向上的一面，尽管拉康为其理论的深湛而不无自矜，他们的理论都不免带上弥漫于 20 世纪欧陆思潮中的悲观主义情调。胡塞尔所希望的欧洲文化精神的复兴即使到来，也不会再有启蒙时代的乐观气概了。

Lacan, lecteur de Mencius

Pour une réflexion sur la place de la culture chinoise dans la vie intellectuelle française Jacques Lacan et son système de pensée présentent un cas presque unique. Certes, il n'est pas à nier que depuis un certain temps il y a toujours des artistes et des intellectuels français qui se montrent réceptifs aux apports de la lointaine culture chinoise. Pourtant, on serait moins fondé de dire qu'à travers des siècles la culture chinoise a jamais joué le râle d'un cataclysme décisif pour la pensée française. Entre le dilettantisme d'un Voltaire et l'exotisme d'un Malraux, la Chine et sa culture avaient servi surtout d'un terme de comparaison, un décor ou un excuse pour faire épanouir le fantasme. De même constate-on que ce sont en règle général les écrivains et les artistes en quête d'inspirations qui se sont penchés volontiers vers l'Extrême-Orient. Lacan est une exception. De son propos aveu, le chinois et la pensée chinoise ont été cruciale dans la genèse de sa pensée. "Je me suis aperçu d'une chose," dit-il, "c'est que, peut-être, je ne suis lacanien que parce que j'ai fait du chinois autrefois." Mais, à part quelques témoignages anecdotiques dispersés, l'aspect chinois de la pensée lacanienne reste à nos jours largement inexploré dans l'abondante littérature des études sur Lacan. L'esquisse qu'on propose ici ne vise pas à déterminer d'une manière précise et définitive à quels moments et dans quel ordre les rapports entre la pensée lacanienne et la culture chinoise se nouaient et s'évoluaient: tant d'éléments nous manquent encore pour accomplir une telle tache. Notre propos n'est pas celui d'un historien et il est essentiellement constitué de nos analyses des références que Lacan a faites de la langue et de la pensée chinoise dans ses publications, aussi bien de son vivant que posthume.

Un bref examen de l'univers intellectuel de Lacan suffit à nous montrer un fait paradoxal. Tout dans son itinéraire intellectuel semblerait en effet l'éloigner de la Chine: sa formation dans la tradition occidentale la plus classique par une lecture assidue de Spinoza, Leibniz, Hegel et Heidegger et aussi son champ d'investigation la psychanalyse, un pur produit de la fin de siècle viennois. Mais Lacan a non seulement fait de très sérieux efforts pour apprendre la langue et la pensée chinoise, mais encore a-t-il intégré ce qu'il a appris du chinois comme un élément non négligeable dans sa théorie. Or, comment est-il possible que la théorie psychanalytique de Lacan, une pensée si pertinemment française et occidentale trouve sa source, ou une de ses sources d'inspiration, dans la langue et la pensée chinoise?

La raison pour laquelle il s'est produit un tel fruit d'échange culturel est sûrement multiple. Il n'est pas à exclure que c'était le hasard d'un intérêt personnel qui a orienté la pensée de Lacan vers la langue de Confucius, ou plutôt de Mencius, car c'est à ce dernier que Lacan se référait le plus fréquemment. On peut spéculer sur ce qu'aurait pu être la théorie lacanienne s'il n'avait pas appris le chinois d'abord auprès de Demiéville et ensuite avec François Cheng? Toujours est-il que son "vieux petit acquis de chinois", comme le disait-il lui-même, lui a servi d'appui extrêmement précieux quand il se mettait à élaborer sa théorie analytique basée sur une certaine conception de la langue. Nous verrons que ce dont il s'est aperçut dans la langue chinoise lui a permis de formuler des idées majeures pour constituer une vision originale de l'esprit humain, de sa position dans le monde et de ses rapports avec le sens.

De toute évidence, l'inspiration chinoise n'est pas intervenue, nous semble-t-il, dans une étape précoce du développement de sa pensée, bien que son acquis chinois date en fait de l'époque de l'Occupation pendant laquelle Lacan a appris du chinois à l'Ecole des Langues Orientales, chose plutôt rare dans son temps pour sa profession. Cette connaissance acquise sans but préconçu a du attendre une décennie pour resurgir dans une

nouvelle perspective de recherche ouverte par son intérêt apporté au problème de la langue dans le quel, selon Lacan, réside le vrai sens de la découverte freudienne. C'était lorsque Lacan avait fait sa théorisation sur l'ordre imaginaire à travers son fameux concept "la stade de miroir" et commençait à être préoccupé par l'ordre symbolique que Lacan a questionné le fondement de la psychanalyse conçue et pratiquée à l'époque.

> "Si la psychanalyse peut devenir une science, — car elle ne l'est pas encore —, et si elle ne doit pas dégénérer dans sa technique, — et peut-être est-ce déjà fait —, nous devons retrouver le sens de son expérience"

réclamait-il dans son célèbre discours de Rome en 1953. Et Lacan d'indiquer sa vision de la direction pour une redécouverte (ou une réinvention, diraient certains,) du sens originel de psychanalyse:

> "Qu'on reprenne donc l'œuvre de Freud à la Traumdeutung pour s'y rappeler que le rêve a la structure d'une phrase, ou plutôt, à nous en tenir à sa lettre, d'un rébus, c'est-à-dire d'une écriture, donc le rêve de l'enfant représenterait l'idéographie primordiale, et qui chez l'adulte reproduit l'emploi phonétique et symbolique à la fois des éléments signifiants, que l'on retrouve aussi bien dans les hiéroglyphes de l'ancienne Egypte que dans les caractères dont la Chine conserve l'usage."

En quoi consiste alors cette leçon que les caractères chinois ont pu enseigner à Lacan? Tout ouvrage de vulgarisation nous dira que Lacan est un structuraliste, Lacan, lui, était plutôt méfiant de cette étiquette, la qualifiant d'une invention des journalistes. Il a d'autant plus raison de la rejeter que sa perception de la langue chinoise ne rejoint pas forcément celle que les linguistes structuralistes voulaient imposer. Pour Lacan le cadre classique de l'analyse en phonème et en monème ne convient pas du

tout à la réalité linguistique du chinois et l'écriture chinoise ne peut pas être reléguée à un statut de simple moyens de transcription pour la vraie langue qui est celle de parlée. Libre de dogmes professionnels et universitaires en matière de la linguistique, Lacan portait donc un regard frais sur le chinois — surtout sur son écriture — et il en a découvert un système de signifiance qui révèlerait, à ses yeux, le mécanisme subtil de l'inconscient. Différents des écritures alphabétiques qui, grâce à des règles dans la plupart des cas directes et simples, représentent la langue d'une manière presque transparente, les caractères chinois, quant à eux, constituent un vaste champs de représentamen (si on peut employer ce terme de Peirce) dont le fonctionnement autonome est assuré d'un côté par ces liens extrêmement compliqués et aléatoires avec la voix vivante, ces signes étant certes toujours prononçables mais souvent prononcés de façon fort différente, d'un autre côté par leur rupture devenue infranchissable avec les images du réel dont on dit qu'ils ont tiré ses premières formes, car, contrairement à ce qu'on peut entendre des ouvrages pour le grand public, les caractères chinois ne sont pas des images. Ce qu'a affirmé Lacan à propos des hiéroglyphes égyptiens vaut également pour les caractères chinoise: "cette valeur de signifiant de l'image n'a rien à faire avec sa signification". Aux yeux d"un lecteur, surtout de quelqu'un qui ne s'exerce pas à la langue parlée, ces signes carrés composés des traits de forme arbitraire sont autant d'énigmes imprégnant de sens, un sens qu'on doit déchiffrer par un effort d'interprétation ingénieuse. N'est-ce pas justement ce qu'a fait Freud dans son Traumdeutung? De là il n'y a qu'un pas pour s'être convaincu que le rêve, et de ce fait tout l'inconscient, ressemble à une langue, une langue structurée en rébus comme le chinois.

Si l'inconscient est structuré comme une langue, alors à qui appartient cette langue? La fameuse thèse de Lacan définissant l'inconscient humain mènerait inévitablement à la question du sujet, une question fondamentale pour la théorie psychanalytique. Certains traits originaux du chinois et à plus forte raison de l'écriture chinoise pourrait inspirer une vision de sujet

qui serait en décalage avec le concept de sujet dans la tradition philosophique occidentale. La voix de la langue émane nécessairement de la personne énonciatrice et le vocable "je", sujet de la phrase, marque éminemment la présence d'un sujet, l'auteur souverain et indivisible de toute pensée et de tout discours. Venant au chinois, on constaterait par contre un autre système dont le sujet est sensiblement désaxé et même insaisissable. Réalisés en dizaine de milliers de signe visuellement distincts les uns des autres, l'écriture chinoise ne constitue pas un système phonémique et le lien avec la voix s'avère distant et incertain. Si Lacan, rejetant le sacré-saint principe de la doublement articulation, nie le niveau de phonème en chinois, ce n'est pas pour provoquer une polémique proprement linguistique. Son intention serait de signaler l'absence de la pure voix en ces caractère et par conséquent l'effacement du sujet au niveau de signifiant. Ajouter à cela le fait que la grammaire chinoise n'exige pas la présence obligatoire d'un sujet grammatical pour valider la constitution d'une phrase, nous sommes ainsi devant une situation où la connaissance du sujet est à retrouver et à rétablir dans un ordre symbolique fragmenté. C'est là, on serait tenté de dire, une situation proprement psychanalytique selon Lacan.

A travers quelques références en passant dans son ouvrage et aussi grâce à de rares témoignages de l'époque, on pourrait s'apercevoir du râle qu'un contact intime avec les caractères chinois aurait pu jouer dans la gestation de la pensée lacanienne. Ce qui est plus facile à établir, c'est le renouveau de son intérêt pour le chinois au début des années 70 quand les grandes thèses de sa théorie ont été déjà solidement fondées. Pendant cette période-là où sa renommée commençait à dépasser les frontières françaises, Lacan a consacré plusieurs années à une lecture intensive de quelques textes classiques chinois avec François Cheng. En même temps, ses réflexions sur ce que le chinois et la pensée chinoise ont pu apporter à la théorie psychanalytique ont trouvé une rare occasion d'exposition dans son séminaire de l'année 1971, un séminaire intitulé "D'un discours qui ne

serait pas du semblant". De tous les textes lacaniens accessibles actuellement, ce séminaire est le seul qui nous permette de mesurer directement l'importance de la pensée chinoise pour Lacan et, inversement, son séminaire nous a fournit en même temps une exégèse originale d'un texte classique chinois élaborée dans une perspective inhabituelle.

Sans avoir passé par un "resserrement" d'écriture qui a rendu ses textes hermétiques, les séminaires de Lacan, édités et publiés irrégulièrement après sa disparition, démontrent la progression de la pensée de Lacan d'une manière qu'on ne saurait pas trouver dans les Ecrits. Ainsi le tome XVIII de la série nous laisse-t-il percevoir où et comment les éléments de la pensée chinoise ont pris la place dans la configuration de la théorie lacanienne.

Au commencement était le mot. Ce mot, c'était un caractère chinois, un signe, dirait Lacan. Ce signe, "性" en l'occurrence, recèle bien des secrets qui ne se rendent qu'au regard persistant de Lacan. Ayant d'abord fait varier les transcriptions phonétiques différentes de ce signe, "sing", "hsing" ou "xing", il a effectivement coupé le caractère de sa face sonore qui l'accompagne, ou a montré le menu lien entre le caractère et ses assises phonétiques ou physiques. Ainsi présenté, ce signe est réduit à son état pur, c'est-à-dire, à une simple forme, quelques traits sur un tableau noir, qui révélerait pourtant une richesse signifiante prodigieuse, car il signifie et la "nature" et la "sexualité", ce qui le fait un signe de rêve pour Lacan. Sans heurts et sans passer par une référence au monde réel, ce signe chinois glisse d'un sens à un autre, construisant un dense réseau de rapports qui est nommé par Lacan "intersignifiance". En effet, comme le concept de "intersubjectivité" que Lacan avait proposé mais voulait ensuite remplacer par celui-ci, l'intersignifiance se situe en sphère symbolique et ne saurait pas être fonction d'une quelconque "parade des signifiés". Le réel, s'il a son râle à jouer, ne peut faire apercevoir son impact qu'entre les positions de la signifiance, dans ce que Lacan appelle les "trous", indicibles et insaisissables. Toute cette caractérisation nous amène à la

définition lacanienne du signifiant, conception clef de la théorisation que Lacan a poursuivi depuis sa nouvelle orientation vers une interprétation linguistique de l'inconscient. Or on n'a pas besoins d'être un linguiste professionnel pour constater que ce concept de "signifiant" et les ramifications théoriques que Lacan lui a pleinement donné ne correspondent pas exactement à l'usage courant de ce terme en linguistique structuraliste, malgré toutes les références à l'éminent linguiste genevois. Mais quoi que l'on en dise, l'accusation d'une distorsion conceptuelle n'est pas de mise ici, car le propos de Lacan n'était pas de trouver un modèle de description pour les langues humaines mais plutôt de forger un outil pour rendre compte de ce qui se passe dans l'inconscient. Ce qui abonde dans l'inconscient, ce sont, on le sait depuis Freud, des jeux de condensation et de déplacement du sens au niveau des petits signe, les jeux qui ne sont pas vraiment étranges aux fonctionnements des caractères chinois comme il a montré avec les signes "性" "为" etc. L'inconscient est structuré comme un langage, ce mot de passe du lacanisme, est-il né lorsqu'il "scrute avec l'obstination et finesse les idéogrammes" chinois comme le témoigne François Cheng?

La question que l'on peut se poser ici concerne le choix de la langue chinoise. Est-il une spécificité de la langue chinoise qui s'accorde particulièrement bien à la vision lacanienne de l'inconscient? En effet, la tentation est grande, quand on s'aventure dans une autre langue apparemment si différente, de tomber dans le particularisme linguistique et culturel. Mais à y regarder de plus près, on ne saurait affirmer que Lacan a attribué un statut exceptionnel, quel qu'il soit, à la langue chinoise. Comme il a bien pris soin de le préciser, l'écrit, ce répertoire de signes autonomes, n'est pas la langue. Encore faut-il croire que ce qui est exceptionnel, c'est sa façon de percevoir les caractères chinois. N'étant pas affecté par une familiarité avec les usages courants dans les communications quotidiennes, il a soumis les caractères chinois à une contemplation serrée qui les fait apparaître dans une abstraction radicale. Pris en dehors de leurs rapports syntaxiques, libre de connotations usuelles et à peine liés à des

sons physiques, ces caractères chinois incarnent ainsi ce que Lacan appelle "*le représentant de la représentation*". Bien à l'écart du réel, de la référence et de ce qui est susceptible d'un jugement de vrai ou de faux de par le logico-positivisme, les caractères chinois sont au yeux de Lacan des signifiants par excellence. C'est à travers une transposition des signes chinois dans un environnement qui n'est pas le leur que Lacan nous a montré ce qui a été caché par être trop familier. Dans l'un de ses séminaires, pour illustrer graphiquement sa grande thèse sibylline qu'un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant où le sujet est absent, Lacan a choisi deux parmi la myriade des caractères chinois et les a dessiné en juxtaposition sur le tableau noir: "性" que nous avons déjà évoqué plus haut et "命" (le décret du ciel, le fatal).

La prééminences que Lacan a voulu donner à ces deux signes dans son enseignement n'est par fortuite. En effet, ces deux caractères chinois, "性" et "命", désignent deux concepts clefs de la pensée chinoise autour desquels se sont construites de diverses positions philosophiques tout le long de deux mille ans de réflexions philosophiques chinoises. Quand Lacan planchait sur ces deux caractères dans son séminaire, il répondait effectivement à une très vieille et riche tradition philosophique.

Dès sa première conception la pensée philosophique chinoise se préoccupait beaucoup de la question de bonne conduite humaine dans la société. Pour révéler les vecteurs qui déterminaient les comportements des individus, les discutions se sont convergées sur deux concepts cristallisés dans les deux signes: "性", la nature, et "命", l'ordre, ou ce qui est imposé aux humains dans leur itinéraire de ce monde. L'un de l'intérieur, l'autre de l'extérieur; l'un se manifestant chez un individu; l'autre agissant sur une collectivité. Comment faire le départ entre ces deux forces sur l'acteur humain et, tache plus urgente pour les penseurs chinois, comment définir ces deux notions fondamentales afin de fonder une vision de l'univers humain? Chaque maître à penser de Cent Ecoles, nom donné à la multitude des courants de pensée évoluant durant la grande époque du

Printemps et l'Automne (de VIIIe à Ve siècle BC) ainsi que Les Royaumes Combattants (de Ve à IIIe siècle BC) se devait ainsi de formuler une doctrine vis-à-vis de ces deux notions. S'agissant de "性", trois thèses ont été avancées et défendues. Xunzi (circa 313-238 BC), représentant d'un courant de pensée hérité de Confucius, voit dans le "性"(la nature) des hommes la source de tous les maux, car, selon le Maître Xunzi, "性" est originellement mauvais. De là, la nécessité d'un vaste programme de l'éducation pour transformer les hommes et les mettre sur la bonne Voie (le Dao). De source indirecte, nous connaissons aussi l'existence à la même époque de la thèse de Gaozi qui, appartenant à aucune école principale en vogue, affirme que la nature humaine, le 性, à son état originel, n'est ni bon ni mauvais. Tout comme une source d'eau qui pourrait être conduite aussi bien vers le haut que vers le bas, la nature humaine elle-même ne connaît aucune destination prédéterminée vers la bonté ou vers le mal. Le 性 est donc neutre. A l'opposé de ces deux définitions de la nature humaine, Mencius, un grand fondateur du Confucianisme classique, a élaboré une nouvelle thèse sur le 性, une thèse qui est devenue par la suite la plus influente, si l'on juge par ses impacts postérieurs. En bon humaniste, Mencius attribue une bonté foncière à la nature humaine qui, pour peu qu'on la laisse manifester, confie à tout homme une potentialité de la sainteté. Par conséquent l'homme ne saurait commettre d'acte nuisible que si sa nature originelle était déformée et dévoyée.

Or dans cette perspective la perte de la bonne nature humaine n'est-elle pas somme toute l'action des forces extérieures? N'est-ce pas finalement un ordre d'en Haut, le destin mystérieux, qui fait de l'un un tyran exécrable et de l'autre un saint admiré? A ce point se fait alors l'enchaînement entre le "性" et le "命"(l'ordre, le destin). Le concept de "命", étant formulé et répandu plus précocement que celui de "性", a attiré très tôt l'attention des savants et fait l'objet d'une spéculation philosophique intense à la suite des grands chambardements socio-politiques vers la fin de la dynastie Zhou (de XIe à IIIe siècles BC) pour

répondre à une question urgente: pourquoi les rois ont-ils pu perdre leur couronne alors qu'ils n'ont jamais manqué à leur devoirs pieux envers leurs dieux? Ne serait-ce pas en fin de compte l'effet mystérieux du 命 qui dicte le sort des humains ici-bas? En scrutant ainsi ce 命 implacable les penseurs chinois ont élaboré et avancé dans cette époque axiale toute une gamme de théories sur les rapports entre l'homme et son destin. Dans une vision plus traditionaliste, les conservateurs défendent la fixité du 命 éternel et permanent sujet à aucun changement, tandis que les radicaux rejètent purement et simplement la pertinence du 命 pour les actions de l'homme. Entre ces deux positions extrêmes, nous pouvons distinguer trois lignes de pensée expliquant les conséquences apparemment aléatoires du 命. La première s'efforce d'établir un lien régulier de cause et effet entre les faits humains et le destin divin, le bon destin favorisant le vertueux et le mauvais sort poursuivant le méchant. Confronté aux cas trop nombreux contredisant cette première thèse, d'autres penseurs ont été amenés à une thèse plus nuancée qui, tout en maintenant la foi en la justice du destin, n'attend pas une récompense ou une punition immédiate et directe pour toute action humaine, la volonté divine étant si profonde et si inscrutable. Reste la dernière ligne de raisonnement pour comprendre le 命 qui, selon cette vision à long terme, devrait suivre un cercle de mutation ordonnée et produire des impacts sur les activités humaines compréhensibles uniquement dans le cadre de ce grand dessein du Ciel couvrant des alternances de plusieurs siècles.

Les spéculations et les théorisations en Chine antique sur ces deux concepts de 性 et de 命 ne se limitent pas à une école particulière de pensée mais elles constituent en effet une problématique de base à la quelle chaque courant de pensée se doit d'apporter ses éléments de réponse. Ceci dit, les Confucéens, de par leur penchant éthique, se sont distingués par leur discours abondants sur ces deux concepts, et on peut aussi constater les prise de positions assez différentes au sein même du Confucianisme par ses divers courants. Mencius, le digne successeur du grand maître

Confucius, a notamment brossé une esquisse de la nature humaine basée sur son analyse et ses définitions de 性 et de 命. Les développements théoriques que les époques postérieures ont fait connaître à ces deux notions, surtout dans la pensée néo-confucianiste à partir de la dynastie Song (AD 960-1279) ont abouti à fonder une véritable ontologie de l'esprit humain. Dans l'optique de retrouver l'être éthique, les Confucéens tiennent à distinguer avec ces deux notions la part qui est donné et la part qui est décrété dans les rapports entre le Ciel et l'homme qui, comme l'a bien dit Anne Cheng, obéissent ainsi à une dialectique du "性" et du "命", du descriptif et du prescriptif.

Or, qu'aurait pu être la pertinence de cette paire de concepts pour la théorie lacanienne? La séduction de la force symbolique de ces deux signifiants? ou bien la béance profonde qu'indique ses deux concepts à propos de la position de l'homme? Une béance dont les deux rives sont pourtant fondamentalement reliées. En postulant "性" et "命" les Confucéens visent à réconcilier l'homme avec la nature et ses exigences, tandis que Lacan, se situant sur un autre plan de raisonnement, les a probablement aperçu plutôt comme une condition de rupture intrinsèque pour l'homme qui se trouve, d'après Lacan, dans une disjonction.

Dans l'optique de Lacan, le "命"(le décret, le fatal) représente ce qui est exprimé dans un langage, avec tous ces enchaînements structuraux obligeant un cheminement logique. "(E)n fin de compte, qu'est-ce que la logique? si ce n'est ce paradoxe absolument fabuleux que ne permet que l'écrit, de prendre la vérité comme référent," disait Lacan. Pourtant cette logique basée sur une opposition absolue du vrai et du faux se voit refuser par l'inconscient. "Que l'inconscient dise toujours la vérité et qu'il mente, c'est, de chez lui, parfaitement soutenable." Et Lacan d'expliquer: "pourquoi? sinon pour préserver ce qui s'appelle la liberté." La liberté, ce quelque chose à qui on doit s'intéresser, se trouve alors du côté de "性". Employant des termes qui faisaient écho à l'ambiance politico-idéologique de l'époque post-68, Lacan décrit "性" comme dans un état de sous-

développement. “Alors, d’un discours suffisamment développé, il résulte que tous tant que vous êtes, … vous êtes sous-développés par rapport à ce discours.” Devant un “命” suffisamment développé, le “性” est donc sous-développé créant ainsi un désir. Désir de liberté, car le sous-développement de “性” permet à échapper à la loi sexuelle qui a radicalement faussé les rapports de l’homme et de la femme. Ce qui aurait pu motiver cette thèse de Lacan à propos de “性” et “命” serait sans doute le fait que l’acception “sexe, sexualité”, courante aujourd’hui, s’est ajouté au sens de “性”(la nature) assez ultérieurement et n’existait pas encore en Chine antique quand Mencius et ces contemporains dissertaient de la nature humaine à travers ce terme, ce qui justifierait dans une certaine mesure l’affirmation de Lacan que la liberté qui est provoqué par le sous-développement de “性”, est identique à la non-existence du rapport sexuel. De même serait-on tenté de penser que la célèbre formule de Lacan: “la femme n’existe pas” aurait pu trouver sa source d’inspiration dans un cours de la langue chinoise parce qu’en chinois le terme de base pour indiquer un individu de homo sapiens est justement “人”, sans distinction masculin ou féminin, traduisible précisément par “un humain”, “女人”(femme) étant un mot dérivé.

C’est durant son exposé de ces deux caractères “性” et “命” que Lacan tenait à rendre un grand hommage au maître Mencius. “Je vous le présente comme quelqu’un qui, dans ce qu’il disait, savait probablement une part des choses que nous ne savons pas quand nous disons la même chose.” Ce qui frappe Lacan dans la discussion de “性” et “命” par Mencius, c’est surtout sa façon de mettre en ensemble ces deux termes. “(A) côté de cette notion du *hsing* (‘性’), de la nature, sort tout d’un coup celle du *ming* (‘命’), du décret du ciel”, Lacan s’étonnait de trouver cette liaison inattendue chez Mencius. En effet, pour tout ce qui oppose “性” et “命” dans leur signifiance fondamentale, Mencius les traite comme faisant partie d’ un et même concept général. Non content de les juxtaposer dans son discours, il a même proposé l’identité de ces deux

notions. Témoigne ce passage célèbre dans son ouvrage :

> Les réactions de la bouche aux saveurs, de l'œil aux couleurs, de l'oreille aux sons, de tout le corps au bien-être, relèvent de la nature humaine ("性"), Mais elles sont inévitables ("命"), aussi l'homme de bien ne les considère-t-il pas comme étant seulement du "性", Les attitudes d'humanité à l'égard d'un père ou d'un fils, de sens moral à l'égard d'un souverain ou d'un ministre, de sens rituel à l'égard d'un invité ou d'un hôte, de discernement à l'égard des hommes capables, du sage à l'égard du Dao du Ciel, relèvent du "命". Mais elles appartiennent à notre nature humaine ("性"), aussi l'homme de bien ne les considère-t-il pas comme étant seulement du destin inéluctable ("命").

Lacan n'est pas le seul à être intriqué par la mise en rapport de ces deux notions chez Mencius ; nombreux ont été des exégètes à travers des siècles s'efforçant d'expliquer le sens précis des deux termes clef dans ce paragraphe de Mencius. Une étude devenue classique depuis sa publication dans les années 30 du siècle dernier par l'historien Fu Sinian (1896-1950) s'appuie sur l'étymologie de ces deux caractères pour élucider la thèse de Mencius. Selon Fu, le caractère "性" n'existait pas dans les écrits antérieurs à l'époque de Mencius ; il est en fait un dérivé tardif du caractère 生 (naître, être né). C'est pour cette raison que le sens de "性" dans le texte de Mencius devait être compris comme "ce qui est né avec". D'une manière similaire "命" est également un dérivé postérieur du caractère "令" (ordre). La première forme écrite de "令" qu'on trouve gravée sur les os de bovidés dessine un homme agenouillé sous le toit en une posture d'obéissance. Le nouveau caractère "命" était constitué quand un petit signe de bouche, représentant la langue, s'est ajouté à la figure de l'homme du caractère de 令. Etymologie aidant, M Fu pense avoir retrouvé le sens voulu de Mencius dans ce texte à première vue énigmatique : un

rapprochement de ce qui est divin et ce qui est humain. En dernière analyse, l'ordre du ciel s'inscrit effectivement dans la vie même, avec les signes de langue reliant les deux ("c'est écrit, c'est 命", disait Lacan). Dans une perspective différente, Lacan a repris à son compte la vision de Mencius et constitué autour de la juxtaposition de ces deux caractères chinois une espèce de topique confucéenne de la psychanalyse. A la fin d'un long exposé sur les deux caractères plusieurs fois montrés au tableau, Lacan définit ainsi la position humaine vis-à-vis de ces deux notions chinoises: Un humain "un tout petit peu au-dessus du commun, et qu'on traduit fort mal, ma foi, par l'homme", bascule "entre le 性, cette nature telle qu'elle, par l'effet de langage, inscrite dans la disjonction de l'homme et de la femme, et, d'autre part, le *c'est écrit*, ce 命, ... qui est celui devant lequel la liberté recule".

L'intérêt que Lacan porte sur Mencius ne résulte pas d'un choix banal, le maître chinois n'étant pas parmi les penseurs chinois les plus lus et les plus commentés en Occident. Laozi et Zhuangzi, par leurs systèmes cosmologiques, leurs spéculations métaphysiques et leurs style discursif éblouissant, s'imposent souvent comme un choix presque naturel pour tous ceux qui arrivent à s'intéresser à la pensée chinoise. En tant que le fondateur d'une philosophie, sinon officielle au moins dominante en Chine, Confucius a fait aussi l'objet d'une attention persistante et générale de la part des sinologues et des sinisants en Occident. Mencius, par contre, n'est rarement proposé comme une lecture obligatoire pour une initiation à la pensée chinoise, bien qu'il soit classé parmi les plus grands en Chine à travers les époques. Le choix de Lacan a donc de quoi étonner. Si l'on considère le statut de Mencius dans le panthéon confucéen, on pourrait remarquer un parallèle intéressante. Mencius, le plus talentueux et le plus innovateur qui arrivât sur la scène après la disparition de Confucius, se posait comme le fidèle successeur du fondateur tout en renouvelant radicalement les doctrines du grand maître, ce qui ressemble fort à la position historique que Lacan s'est assigné dans le mouvement

psychanalytique. Ceci dit, c'est en tout état de cause une affinité de pensée, au premier abord non évidente, qui a fait tourner le regard de Lacan vers ce brillant théoricien de la nature humaine en Chine antique.

Il est bien connu que Lacan a accordé une importance particulière à une phrase de Freud qu'il a longuement commenté mot par mot: "wo Es war, soll Ich werden". Il y a une autre phrase sur laquelle Lacan a également fait montre de sa fougue interprétative et c'est une phrase de Mencius:

孟子曰:"天下之言性也,则故而已矣。故者以利为本。"

Apres avoir minutieusement annoté chaque caractère de cette phrase, Lacan en tire la signification suivante: "pour ce qui est des effets du discours, pour ce qui est dessous le ciel, ce qui en ressort n'est autre que la fonction de la cause, en tant qu'elle est le plus-de-jouir". Ce qui est proposé ici par Lacan n'est pas bien évidemment voulu comme une traduction littérale de cette célèbre phrase de Mencius, ne saurait-il d'ailleurs pas l'être. Pour mesurer l'impact de la pensée de Lacan sur l'interprétation de cette phrase, on peut comparer l'exégèse lacanienne avec une traduction standard donnée dans l'ouvrage d'Anne Cheng: "Partout sous le ciel quand on parle de la nature, il ne s'agit en fait que du donné (故) originel. Or le donné originel prend racine dans le profitable". Mais, à y regarder de plus près, la liberté que Lacan a pris avec ces quelques caractères chinois n'est qu'apparente, car cette citation de Mencius est en fait une phrase ambiguë qui présente un grand problème d'interprétation pour les savants chinois depuis plus de mille ans, créant ainsi une riche tradition herméneutique autour de certains caractères clef de la phrase. Au cœur de la controverse se trouve le caractère "故" qu'Anne Cheng a pris soin d'en reproduire la forme originelle dans sa traduction. Le grand penseur néo-confucéen Zhu Xi (1130-1200) le comprenait comme "la trace de ce qui fut", de même que son contemporain Lu Jiuyuan (1139-1193) qui le rendait comme "la trace du passé; Mao Qiling (1623-

1716) pensait que ce petit caractère voulait dire "intellect" tandis que Yang Bojun, un spécialiste moderne du canon confucéen, l'expliquait comme "ce qui est nécessaire". Récemment un chercheur chinois, s'appuyant sur des découvertes archéologiques de ces dernières années, a avancé une nouvelle interprétation de ce caractère qui devrait avoir le sens, selon lui, de "coutume". Lacan, qui pense que "*ku* (故) ne veut pas dire autre chose que *cause*", rejoint effectivement le grand lettré Su Dongpo (1037-1101) qui affirmait que "故 veut dire participer d'une cause". Serait-ce la polyvalence du mot "cause" qui a séduit Lacan: cause, causer (la raison, parler...) ? On se souvient que l'école que Lacan a fondé se nommait précisément "La cause freudienne".

Dans l'interprétation que Lacan a voulu donner à cette phrase de Mencius, il s'est appesanti particulièrement sur la place de la langue dans l'affirmation de la nature humaine, ce qui constitue l'originalité de sa version d'explication. Le début de cette phrase "天下之言性也" a été traduite par Lacan comme voulant dire "en tant qu'il est dans le monde, qu'il est sous le ciel, le langage, voila ce qui fait 性, la nature", fournissant ainsi le point de départ pour toute son interprétation de la phrase autour du concept de la langue. Or, aucun commentateur de Mencius avant lui avait pensé à une telle lecture, le syntagme étant généralement analysé comme "parler de la nature", mais jamais comme "la nature, c'est le langage", un sens que Lacan lui a attribué ici. Pourtant, mis à part les considérations d'ordre argumentatif, la syntaxe du chinois classique ne lui donnerait pas tort, car cette lecture reste linguistiquement possible. Exploitant un potentiel peu soupçonné du texte de Mencius, Lacan a su faire apparaître, de la nature humaine à l'ordre du ciel en passant par la langue, une résonance des idées entre ses orientations théoriques et les grandes thèmes philosophiques de Mencius.

Dans le domaine des échanges culturels Chine-France, ce qu'a réalisé Lacan est exemplaire, car il est le seul grand penseur occidental qui ait pris au sérieux la culture chinoise et qui ait entrepris sérieusement une

étude chinoise. La voie par laquelle il a su incorporer des éléments chinois dans son système de pensée commence par sa foi dans l'importance des signe de la langue. C'est à travers des signes linguistiques, les vrais et les authentiques, qu'on peut espérer se nourrir d'une manière significative des apports d'une culture des autres. Cela est la leçon que le docteur Lacan nous a donné.

Références

[1] Cheng, Anne, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris: Seuil.

[2] Cheng, François, 2000, "Lacan et la pensée chinoise", in *Lacan, l'écrit, l'image*, Paris: Flammarion.

[3] Fu, Sinian, 2006, *Xingming Guxun Bianzheng* (Etude du sens originel de Xing et de Ming), première édition 1938, Nanning: Guangxi Normal University Press.

[4] Lacan, Jacques, 1966, *Ecrits*, Paris: Seuil 2006, *Le séminaire XVIII — D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris: Seuil.

[5] Roudinesco, Elisabeth, 1993, *Jacques Lacan, histoire d'un système de pensée*, Paris: Fayard.

La folie des signifiants

Traduire une oeuvre est toujours une aventure singuliere. Mais traduire une oeuvre comme les *Ecrits* de Jacques Lacan nous mène directement dans un terrain qui est foncièrement incertain sur le plan théorique et sur le plan pratique à la limite du possible. Comme on peut s'y attendre, chaque phrase dans cette oeuvre représente pour le traducteur une lutte sans fin et la progression laborieuse de ce long travail s'accompagne de l'accumulation des problemes et des doutes qui ne connaîtront pas de solution definitive. Ceci dit, le propos de cette communication n'est pas de vous confier la difficulté légendaire du texte de Jacques Lacan. Plutôt, je me propose de vous présenter quelques réflexions qui sont nées dans la confrontation des idées de Lacan avec la pratique de la traduction, car à travers les analyses de la nature des signes proposées dans la théorie de Lacan, je suis très frappé par les rapports tres compliqués entre la pensée lacanienne et cette activité langagière qui est la traduction.

Nous savons que dans la théorie de Jacques Lacan l'analyse saussurienne du signe en signifiant et signifié joue un râle fondamentale. Dans l'interprétation lacanienne de cette analyse du signe, les mots qui composent le discours n'entrent pas dans une correspondance directe et simple avec les choses du monde. D'une part. les signifiés ne sont pas dotés d'une existence ontologique independante à notre entente. Le fameux exemple des toilettes dame et homme donné par Lacan nous montre clairement que le signifiant est tout à fait partie prenante dans la structuration des signifiés. D'autre part, les signifiants ne nous viennent pas sous la forme d'un groupement pêle-mêle des unités discretes. L'image de la chaîne signifiante proposee par Lacan: anneau dont le collier se scelle

dans anneau d'un autre collier fait d'anneau, représente d'une maniere assez adéquate les rapports et les liens indissociables entre les mots d'une langue. Dans cet entrecroisement des rapports internes des signifiants et des signifiés qui forment un réseau inextricable, la barre qui separe le signitiant et le signifié dans le schéma saussurien acquiert pour Lacan une valeur réelle. C'est une barre résistant à toute signification.

Or, dans cette optique. comment peut-on concevoir le travail d'un traducteur? On pourrait croire que la traduction n'est autre chose que de substituer un signifiant à un autre en gardant constant le même signifié dans l'operation. Cette vision ne serait justifiée que dans la mesure où les signifiés peuvent s'identifier aux choses dans le monde. Une vieille tradition de la profession du traducteur qui remonte jusqu 'à Ciceron s'est basée justement sur cette idée-là. Pour bien traduire, affirmait-on, il faudrait connaître les choses dont parle le texte à traduire. Les choses en question étant communes à tous, il suffit de trouver les signifiants correspondants à ces choses dans la langue de la version. Le produit final ainsi constitué serait un équivalent de l'originel.

Malheureusement pour les traducteurs, il en est jamais si simple que cela. Non seulement le siguifié s'inscrit dans un decoupage de la réalité partieulier à une langue, comme aiment le dire les linguistes relativistes, il est lui-même un objet produit à travers l'histoire dans une culture donnée. La traduction peut avoir recours à l'identité d'un référent, mais c'est extrêmement difficile, sinon impossible, de faire transparaître tout apport socio-culturel qui lui est confié par l'univers conceptuel d'une culture. Qui plus est, le signifié ne s'articule pas dans un rapport uniforme avec son signifiant. Comme a bien résumé la jolie formule de Lacan, il y a un glissement incessant du signifié sous le signifiant, ce qui fait que le signifié reconstitué change à chaque phrase, à chaque texte, voire à chaque lecture. Comment le traducteur arrive-t-il à saisir ces avatars subtils? Au-dessus du signifié, le problème du signifiant n'est guère plus avenant. Si la tache n'est pas excessivement difficile de trouver un mot francais et un mot

chinois qui ont par hasard le même référent, nous ne pouvons pas par contre imaginer que la chaîne signifiante dans laquelle fonctionne le mot français s'est reproduite en chinois, ou vice versa. Le désespoir du traducteur est bien justifié quand il s'affronte avec un mot francais aussi simple que "rideau", qui, Lacan l'a bien montré, peut évoquer dans un esprit francais d'une culture moyenne une bonne dizaine de sens différents par connotation, allusion, métaphore, métonymie et autres mécanismes. Sauf pour les universalistes radicaux comme Noam Chomsky et Jerry Fodor qui maintiennent que les mots sont les noms différents pour les concepts généralement partagés, les signifiants d'une langue nous paraissent bien constituer un réseau dont la structure ne laisse pas se réduire à un schéma universellement valable. Un bref examen de la structure des signifiants et des signifiés nous conduit à une évidence: l'équivalence entre deux versions d'un même texte n'est une possibilité ni en termes théoriques ni en termes pratiques. Si tout peut être traduit, tout peut aussi être perdu.

Cette note un peu pessimiste sur l 'équivalence introuvable entre deux langues n'est pas à saper le bien-fondé de notre vieille et honorable profession. Lacan lui-même a pratiqué la traduction et on se souvient comment il se prévaux de la justesse de sa traduction de la phrase prophétique de Freud: Wo Es war, soll Ich werden. Notre réflexion a pour but de remettre en question certaines idées tres répandues sur la validité de la traduction et de poser quelques questions fondamentales sur la nature du travail de traducteur.

Si, dans la transposition des mots entre deux langues, il ne s'agit pas de reproduire une même édifice avec les pierres d'une structure isomorphique, nous devons donc regarder d'un oeil nouveau ce qui s'est produit du processus de la traduction. Toute traduction est un commerce des mots qui se négocie entre deux systèmes de signes. Or la substitution des signifiants ne pourra jamais s'effectuer sans grande conséquence pour simplement aboutit à quelques modifications d'aspect qui seront plus ou

moins importantes selon les techniques plus ou moins réussites du traducteur. Nous savons que dans la théorie lacanienne c'est précisement un déplacement des signifiants à l'intérieur des rapports intersubjectifs dans une situation initiale qui est à l'origine des troubles psychiques. Sur un échelon plus haut, dans l'histoire humaine en général, Lacan attribue le bouleversement survenu à l'époque de la Renaissance à une nouvelle relation de l'homme avec le signifiant élaborée dans l'oeuvre d'Erasme, entre autres un illustre tradueteur.

Dans cette optique, que se passe-t-il quand on traduit un texte en manipulant les signifiants? Si le grand bouleversement qui en résulte en général ne touche pas, Dieu merci, la personnalité du traducteur et influe assez exceptionnellement le cours de l'histoire, il n'épargne jamais l'oeuvre en question, ce qui nous induit forcément à repenser la définition de la version. Du coté d'une autre langue on ne lit pas la même oeuvre. Les receptions très différentes que connaît une oeuvre en differentes langues en fournit sans doute une indication. Exemples abondent dans l'histoire de la traduction où une grande oeuvre d'un pays rencontre une indifférence totale dans un autre pays et, inversement, un auteur mineur dans une langue peut jouir d'une popularité disproportionnelle dans une autre langue. Certes la conjoncture historique et les sensibilités culturelles y sont pour quelque chose; mais ce qui rend ce genre de phénomènes possible, c'est le fait qu'avec la traduction on construit en fait une autre oeuvre.

Cette constatation exige donc une nouvelle considération du travail de traducteur. Ce n'est plus un laboureur obscur condamné à un travail ingrat. Ou bien un altruiste devoué qui se consacre à la communication entre deux peuples. Ces images usuelles du tradueteur ne conviennent pas à la nature de ce travail qu'on vient de definir. Le traducteur occupe en effet une position privilégiée vers laquelle s'ouvre le secret de deux constructions. S'il ne lui est pas permis d'avoir toutes les libertés d'un auteur, il est le seul temoins de ce transfert de sens. C'est cette connaissance panoramique qui récompense largement la peine et la sueur de notre travail.

De l'interculturalité à l'intersubjectivité

La notion d'interculturalité présuppose un dispositif dans l'espace et cet espace se voit différencié par le préfixe "inter". Si la culture, au sens courant ou au sens originel, est d'abord l'occupation d'un champ, l'interculturalité renvoie naturellement à la lisière, à ce qui se passe à la périphérie d'une entité censée homogène. Or, une périphérie n'a de sens que par rapport à un centre et avec cette paire centre-périphérie, on est bien dans l'ornière d'une pensée qui est aussi bien caractéristique de la tradition chinoise qu'intrinsèque à la tradition française. Vu du centre, que peut-on attendre d'un échange intercultural sinon la manifestation d'un autre, d'un objet à connaître et à conquérir qui sert surtout à confirmer notre identité culturelle et à fournir un nouveau terrain d'extension? Trop souvent les rencontres interculturelles dans l'histoire récente ou plus lointaine se sont soldées par des conflits où chaque partie cherchait à assujettir l'autre. Se pose donc aujourd'hui la question suivante: est-ce qu'on peut trouver un nouveau mode interculturel qui évitera les pièges de cet usuel modèle basé sur une configuration de "nous" face à "un autre"? Nous possédons à ce propos un exemple exceptionnel d'échange interculturel franco-chinois qui nous permet d'apporter des éléments positifs pour répondre à cette question.

Comme c'est bien dans la nature des choses, l'interculturalité ne peut se réaliser qu'à travers un acte interpersonnel, par des écrits interposés ou dans un face-à-face direct. C'est souvent grâce à des rencontres de deux porteurs de cultures différentes qu'est née une nouvelle dimension interculturelle. Une telle rencontre a eu lieu en 1969 à Paris entre Jacques Lacan et François Cheng. La très haute tenue intellectuelle de cette

rencontre et son impact extraordinaire font que l'importance de cette rencontre dépasse largement les disciplines où s'illustrent ces deux grandes figures culturelles, et mérite une étude dans le cadre qui nous concerne ici.

La rencontre Lacan-Cheng s'est déroulée sous une forme très courante, même banale. Lacan, intéressé par la culture chinoise, demande à François Cheng de l'aider à lire quelques textes classiques chinois (Roudinesco, 1993). Ce qui l'est beaucoup moins, c'est que les deux participants de cette lecture en commun ont acquis à la fin de leurs rencontres de nouvelles connaissances, non pas sur la culture de l'autre, mais sur sa propre culture. François Cheng a reconnu, dans un article à la mémoire de Lacan, que Lacan lui a fait découvrir Lao-tse et Shih-tao et dans la dédicace de son chef-d'oeuvre *Vide et Plein, le langage pictural chinois*, il n'a pas hésité à appeler celui qui avait étudié les textes chinois avec lui son maître, un titre les savants chinois de la vieille génération n'accordent pas à la légère. En ce qui concerne Lacan, malgré l'absence d'une reconnaissance ouverte, nous pouvons également apercevoir la place essentielle que prenaient ces études avec François Cheng dans son agenda inteillectuel qui avait pour ambition de retoucher à certains traits fondamentaux de la culture occidentale (Bowie, 1991). Nous savons que la rencontre entre Lacan et François Cheng se situait à un moment crucial pour les développements intellectuels de ces deux théoriciens de la culture. *Lacan venait de publier ses Ecrits* et cherchait une approche adéquate pour mieux formuler ses trois ordres: le réel, l'imaginaire et le symbolique. François Cheng, de son côté, était à ce moment-là en pleine réflexion sur l'art et la poésie chinoise qui a abouti à son oeuvre majeure, *L'Ecriture poétique chinoise*. Pour mener à bien leurs recherches personnelles sur leur propre culture, ils n'avaient pas besoin d'apprendre à l'autre des faits et des données propres à la culture de leurs pays respectifs. François Cheng est de cette génération, sans doute la dernière, des savants chinois pour qui l'érudition, cultivée dès la plus tendre enfance, est un mode de vie;

concernant Lacan, exclamation de Michel Foucault, "Lacan a absolument tout lu", témoigne de l'érudition légendaire de ce grand savant. Pourtant, à la suite de leur dialogue autour des textes classiques chinois, ils ont tous les deux découvert de nouveaux aspects de leur culture respective et ont été ainsi amenés à apporter dans leurs travaux ultérieurs d'importantes modifications à leur interprétation de leur propre culture. Leur lecture commune des textes chinois constitue donc une expérience éminemment hors du commun. Or, qu'est-ce au fond que ce catalyseur formidable qui a fait toute la différence entre une simple acquisition de connaissance et une lecture d'une telle fécondité? Le contenu même du dialogue entre Lacan et François Cheng nous fournit une clef à cette question.

D'après le témoignage de François Cheng, dans leurs discussions ils ont apporté une attention particulière au concept de Vide-médian qui joue un râle tout à fait capital dans la vision cosmique chinoise. Ce concept est tiré du célèbre passage du chapitre 42 de Daodejing où Lao tse affirme,

"Le Tao d'origine engendre l'Un
L'Un engendre le Deux
Le Deux engendre le Trois
Le Trois produit les Dix-mille êtres."

De ces quelques lignes connues de tous les étudiants du taoisme, nous savons que l'Un émane du Vide suprême qui est l'origine de tout et le Deux est incarné par le couple Yin et Yang, concept qui a connu une formidable vulgarisation aussi bien en Orient qu'en Occident. Ce qui est laissé dans l'ombre, c'est le Trois. Or, le fonctionnement du couple Yin-Yang dépend crucialement de ce Trois. Comme François Cheng l'a bien expliqué,

> "Ce Vide-médian (i. e. le Trois), un souffle lui-même, procède du Vide originel dont il tire son pouvoir. Il est nécessaire au fonctionnement harmonieux du couple Yin-Yang: c'est lui qui attire et entraîne ces deux souffles vitaux dans le processus du devenir réciproque. Sans lui, le Yin (sans nom et

n'ayant désir) et le Yang (le nom et ayant désir) se trouveraient dans une relation d'opposition stérile et irréconciliable; ils demeureraient dans leur état statique, à jamais figés. C'est bien cette relation ternaire entre le Yin, le Yang et le Vide-médian qui donne naissance et sert de modèle aux Dix-mille choses." (Cheng, 1991: 53)

Cette remarque de François Cheng nous frappe par sa pertinence transcendante. Le Vide-médian, un terme tertiaire qui met en articulation les deux pôles, n'est-il pas l'essence de tout échange interculturel et sans lui toute culture, isolée et enfermée, ne risque-t-elle pas de perdre sa vitalité et de rester figée? Pour qu'une culture puisse entrer en vie, il faudrait ce Vide-médian, ce souffle interculturel qui déclenche le mouvement perpétuel entre les cultures qu'il relie. La qualité exceptionnelle du dialogue entre Lacan et François Cheng vient justement du fait que leurs discussions sur le Vide-médian sont elles-mêmes un exemple remarquable de ce Vide-médian qui constitue un courant fructueux entre ces deux grandes cultures. L'originalité de leurs travaux qui en sont issus témoignent de la vivacité de ce Vide-médian qui a su transformer leur lien personnel.

La mise en valeur du Vide-médian que nous avons pu constater dans les échanges interculturels entre Lacan et François Cheng mène à un retournement de perspective. Est-il toujours légitime de concevoir l'interculturalité comme quelque chose de périphérique qui ne touche qu'à la marge de notre vie culturelle? Ou plutôt doit-on prendre le terme médian comme le milieu, comme le centre? De plus, qu'est-ce que ce terme médian qui relie le Deux? Nous citerons ici la réponse d'Anne Cheng à cette question:

"Ce troisième terme, explicité par la spéculation cosmologique n'est autre que l'homme qui, par sa participation active, 'parachève' l'oeuvre cosmique. C'est à travers lui et ce

> qui le relie à l'univers les penseurs chinois ont axé leur réflexion sur la réalité de ' ce qui naït entre' et sur ce qu'elle implique en termes de comportement moral: tel est le sens de la notion de Milieu (zhong)." (Cheng, 1997: 38)

Dans cette optique, l'interculturalité, propre aux échanges humains, acquiert une place tout à fait centrale et est devenue la dimension la plus intéressante de la vie culturelle.

Ce changement de perspective entraîne aussi un changement d'attitude. Il est bien évident que si l'on ne veut pas entraver l'oeuvre du Vide-médian, il faudrait accorder un statut d'égalité à chacun des deux actants du jeu. Nous savons que le bon fonctionnement du modèle cosmique chinois exige une parfaite réciprocité et aucun dans le jeu Yin-Yang n'a de primauté sur l'autre. Ainsi une rencontre transculturelle ne pourra jamais se transformer en un vrai échange interculturel si un participant prend une position de domination vis-a-vis de l'autre. Le schème usuel du sujet devant un objet ne convient pas à ce nouveau concept de l'interculturalité et le déplacement du centre de culture déplace également le centre de logos. Celui qui porte son regard sur l'autre n'est plus en face d'un objet, mais d'un autre sujet. Lacan a bien compris ce changement capital et il a proposé d'installer un rapport sujet-sujet pour remplacer le rapport sujet-objet qui a été, comme on le sait bien, à la base de toutes les approches scientifiques en Occident. C'est une des leçons les plus importantes que Lacan a tirées de ses entretiens avec François Cheng, et il a à plusieurs reprises clairement exprimé son intention d'établir une nouvelle logique et une nouvelle science basées sur l'intersubjectivité (Lacan, 1966).

De l'interculturalité à l'intersubjectivité, nous sommes arrivés à un nouveau point de départ qui s'oriente définitivement vers un nouveau millénaire où les différentes cultures seront plus que jamais obligées de se rencontrer et de se mêler. Les enseignements que peut tirer des rencontres

entre ces deux savants revêtent donc une importance actuelle. Nous sommes en droit d'espérer qu'à l'instar de ces rencontres fructueuses les échanges interculturels, qui vont s'intensifiant, seront à l'avenir créateurs et non plus conflictuels comme par le passé.

Références

[1] Cheng, Anne, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris: Seuil.

[2] Cheng, François, 2000, "Lacan et la pensée chinoise", in *Lacan, l'écrit, l'image*, Paris: Flammarion.

[3] Bowie, Malcolm, 1991, *Lacan*, Cambridge Massachusetts, Havard University Press.

[4] Lacan, Jacques, 1966, *Ecrits*, Paris: Seuil.

[5] Roudinesco, E., *Jacques Lacan*, *Esquisse d'une vie*, Paris: Fayard.

思想·文化·历史

认知科学视野中的心智问题

一

笛卡尔的“我思故我在”(cogito ergo sum)是西方哲学史上最著名的一句哲学论断。在笛卡尔的哲学体系中,“我思”是在运用严格的质疑方法排除了种种虚假幻觉后剩下的唯一的可靠立足点。笛卡尔在这一看来不容置疑的基石上,建立起了整座理性主义哲学大厦。可是,以后的400多年来,“我思”在西方哲学中所引起的问题比它的立论所解决的更多。由这个断言所发出来的种种论题事实上成了西方哲学这几个世纪来讨论的中心,可以说在cogito中包含了后世哲学发展的整个规划。

T·H·赫胥黎在评论笛卡尔的这句论断时指出,如果我们仔细剖析“我思故我在”的内涵,就可以看到笛卡尔实际上是做了三个命题:第一,存在着我;第二,存在着思想;第三,思想是我的行为的结果。在这三个命题中,只有第二个命题是不言自明的。无论你持有何种哲学观点,都无法也不会否定思想的存在这样一个事实。笛卡尔的论断的力量,正是在于将哲学家的注意力集中到这样一个基本出发点上。但是,提出了思想的存在,并不等于解决了思想的哲学问题。有关思想,我们起码可以提出这样三个类型的问题:什么是思想的实质?思想是怎样操作的?怎样确定思想与外在世界之间的真实关系?

第一个问题是哲学史上的老问题,有关它的争论我们是很熟悉的。历来有唯物论、唯心论和二元论这样几种回答。

第二个问题可说是康德开始的哲学认识论的关注中心。在康德看来,思想并不是被动地接受着感觉材料的堆积。思想所具有的先验的

理智范畴塑造了人们认识的世界。与以往的哲学传统不同,他赋予了思想以决定人所认识的世界的面貌的内在操作结构。这就是所谓的康德实现的哥日尼式革命的意义所在。

在为解决第三个问题而作的努力中,以逻辑实证主义以及语言哲学的影响为最深远。思想只有通过语言才能反映和谈论现实世界,因此外在世界与思想之间的真实关系只有在语言中才能得到把握。奎因甚至说,语言是我们唯一能依靠的东西。从 20 世纪初开始的哲学上的这个语言转向以来,英美的哲学家们孜孜不倦地研究命题的证实原则,分析“意义”、“指称”等词语的真正意义,剖析人们语言的实际用法,试图以此来确定思想的真理性。这些工作,虽然也遭受不少批评,至少大大地明晰了人们对语言意义的认识并且锻造出了强有力的分析意义的逻辑手段。这对于进一步探索思想问题是非常重要的。

在语言哲学中,人们经常运用数理逻辑来表达和分析自然语言。以数理逻辑来精确地表达人类语言内容的想法,可以上溯到莱布尼茨。在 19 世纪的弗雷格手里,数理逻辑已发展到相当完善而合用了。正是在这个由弗雷格及其他数学家们创造出来的强有力的数学基础上,一门崭新的研究人的心智能力的学科逐步发展起来了。当计算机出现并成为主要的工具之后,这门学科就正式诞生了。这就是目前在国际学术界越来越受人注目的认知科学。

二

认知科学是围绕着以计算机为工具的人工智能研究而发展起来的。从许多方面看来它像是一门技术科学。但是,这门跨学科的新科学对人类心智的研究包含着一些重大的哲学前提。事实上,认知科学在其对人的思想的基本看法上有着一系列影响深远的新观点和新理论。对于上述的关于思想的三个问题,认知科学都提出了新的解决办法或提供了从新的角度来处理的可能。

人的思想是一个意义组成的系统。人的思想的本质之所以令人迷惑就在于人们无法确切地懂得作为物质的大脑怎么会产生意义,也就是说大脑怎么会有意义这样的能力来与世界上其他事物关联起来。换

句话说，大脑是一种物质，但它的某种状态可以与外在的某种其他物质关联起来：人思考某物。显然，大脑以外的物质世界的任何其他物质都不具备这种能力。要探明这种能力很困难，因为这是大脑独有的能力，并且是以黑匣的方式运行的。人们似乎无法进行任何对比性实验来考察它，比如像通过加速器实验来认识天外星系的物质那样。然而，这种困惑在认知科学那儿得到一个解决办法。我们实际上可以在大脑之外找到一样东西，它既是物质的，同时又能通过意义的联结而关联于某种其他东西，这就是符号。符号是一种物质存在（能指），同时又具有意义（所指），指称它以外的其他东西。在这一点上，符号的功能与思想的功能完全一致。事实上，符号所能具有的意义的范围正是人的思想所能涵盖的范围，通过考察符号来认识思想是再合适也不过的了。从另一个角度来讲，符号与思想的相似性并不是偶然的，因为符号是人的思想的工具。人正是通过符号来进行思想的，至少所有的理性思维都是依靠符号来进行的。哲学家皮尔士甚至更进一步，他认为人的思想本身就可看作是个符号。但是，思想与符号有不同之处，因为符号可以有个外在的物化存在。对于思想本身，历来我们只能通过内省和假设来探索，而对于符号我们则有可能通过进行明确而严格的实际操作实验来验证我们的假设。正是符号的这一特点使得从莱布尼茨以来的哲学家们在逻辑符号运算系统上倾注了巨大的精力和智慧。

用严谨的数理逻辑符号式来表述自然语言的内容，弗雷格以后的哲学家们就能做到这一点了。但在这个基础上使认知科学真正达到对人的思想的新的理解的，则是20世纪30年代的数理逻辑的两个重大进展。一个是1931年提出的丘奇论题。数学家丘奇指出数学上凡是可计算的函数都是一般递归函数。另一个是1936年发明的图灵机，即由数学家图灵设计的一个理想计算机模型。图灵机的设计的目的是为了回答著名的希尔伯特难题：是否有一种系统的方法来决定所有的数学题的可证或不可证。图灵机的意义在于它将判断问题变成了实际的机器符号运算问题。丘奇论题和图灵机这两个成就对于以后的数理逻辑以及计算机技术发展作出了不可估量的贡献。更为重要的是在它们的基本思想中包含了对人的思维的哲学认识的新的突破。虽然在丘奇论题中包括了不可证明的部分，但是，自从丘奇提出他这个论题之后，

数学家们又从各种不同角度来定义可计算性。然而，所有能成立的定义，最后都被证明与丘奇论题同义。图灵机是一种计算能力很强的计算机模型，图灵指出，可计算函数就是图灵机可计算函数。但马上就可以证明出，图灵机可计算的也就是一般递归函数。也就是说，可计算的、图灵机可计算的以及一般递归函数是三个同等概念。丘奇论题再三被证实表明了在用不同的手段、不同的方法进行的可计算性证明后面有一种非常恒定的同值关系存在。从这儿，我们可以说有了对人类心智的功能主义解释的萌芽。

功能主义的产生来源于图灵在20世纪50年代表达的这样一个想法。他说可以设想制造一个符号操作机器，它完全根据符号的物理性能（比如电性能）来运转，并且，这部机器的运转状态可以构造成具有理性，也就是说如果我们输入一个具有真值的符号，机器输出的也会是一个具有真值的符号。美国哲学家法特将图灵的这个设想看作是有史以来人类对思维研究的一个最重大的想法。现在，图灵设想的机器早已成现实了，这就是电子计算机。那么，为什么用符号进行理性推理的计算机会对认识认知有这么大的意义呢？

我们知道，计算机可以完成许多原来只有人脑才能完成的工作。人们常说正如锤子是手的延长一样，计算机是人脑的延长。人们有时还说计算机可以模拟人脑的推理活动。这些说法都不会引起什么异议。现在我们要说的是，在某种意义上计算机进行的正是人的思想，或者说计算机中进行的运算和人脑里进行的思考是完全同样性质的东西。

首先，计算机是运用符号来进行运算的。而现代研究人的认识能力的科学家都同意，至少在理性思维上，人脑的思想也是个符号运算过程。在这一点上，我们可以说人脑和计算机进行的是同样性质的活动。

其次，计算机可以分为硬件和软件两大部分。硬件是一个物质层次。在由金属等物质构成的线路结构中，电子流进行着有规律的活动。作为软件的程序则是高一级的功能程序。虽然程序中的每一步骤都要由硬件中的电子流的某个变化活动来实现，但两者并不是一一相联不可分离的。同一个软件可以实施在很不相同的计算机上。换句话说，相同的功能可以实现在不同的物质基承上。如果类比地看人的思想，我们也可以将它看作是由硬件和软件组成的。人的大脑神经结构及其

中的神经元之间的电—化学变化相当于计算机的硬件,而人的思想活动则相当于程序功能。两者当然互相关联,但却不是同一的。正如人的心脏的功能与心脏的结构是相关联的而不是同一的一样。作为血液循环驱动力的心脏的功能,可以由肌肉构成的四心室来完成,也可由金属马达构成的人工心脏机来完成。

最后,如果我们接受这个功能与机件的区别。那么,我们就必须承认,在对人类思想的研究中,对大脑神经元活动的研究固然重要,但却不能说这就是对思想的研究。既然思想是一种功能,那么对思想的研究就只能是对这种功能的研究。由此我们有了功能主义这个名称。

从哲学意义上看,这种功能主义观点为长期以来的心智问题提出了一种新的解决途径。功能主义的主要创导者都认为他们的主张是唯物论的观点。功能归根到底是物质活动的一种结果,并且只有在一定的物质形式上才能实现,所以这种观点与唯心论是泾渭分明的。当然,它与传统的唯物主义理论也不一样。传统的唯物论或者认为人的精神—心理过程本身就是一个神经—生物过程,以至认为对后者的描述说明完全可以取代对前者的描述说明;或者认为每一个精神—心理过程都是某一个神经—生物过程的表现或属性,他们因此企望找出互相对应每一个思想的大脑神经元活动过程。功能主义虽承认大脑物质的神经—生物过程是思想得以产生的基础,但并不认为一定的精神—心理过程必然产生于一定的大脑的神经—生物过程中。一个三段论推理过程并不是某个特定系列的神经元活动过程的特有表现,在计算机上也完全可以完成。这正如计时这个功能,既可由日晷来完成,也可由弹簧与擒纵结构组成的机械钟表来完成,也可由电子元件组成的电子钟表来完成。而在物质构成上,这三种计时器可说是毫无共同之处。功能主义认为思想与大脑也处于这样一种关系之中。因此,功能主义的提出,并不如有些人认为的那样,是由于目前大脑神经科学的研究还初步,离能提供对思想活动任何有意义的解释还远,所以先进行功能主义的研究而将物质原因的研究暂且放一放。相反,功能主义认为,虽然我们有一切理由继续从事大脑神经科学的研究,但是即使有一天我们大体上弄清楚了大脑物质产生思想的过程,这也只是解决了一个技术问题。对思想的认识并不取决于此。思想的实质不在于神经元的活动,

思想相对于物质活动有其独立性。

这样看来，功能主义似与二元论有相近之处。但实际上这两种观点的内涵差别很大。二元论赋予心智的是一种本体论的存在，这恰恰是功能主义所否定的。同时，功能主义对思想与物质的关系的界定也排除了其与二元论混淆的可能。功能主义认为心智的每一个活动、每一个状态都可以而且必须联结到大脑物质活动的某一个状态，两者之间有一个严格的对应关系，只是不是特定的关系。这种严格对应关系可以说是确定了功能主义的唯物论性质。

当然，作为一种解释人脑思想奥秘的科学，仅仅有一个划定功能与物质基承之间关系的新学说并不足以解决全部问题。从大脑神经元的微妙活动到人思想的推理运算过程之间的距离并不因此而消失了。传统的哲学、心理学理论之所以未如人意，就是在于没能够很好地说明从物质活动到心理活动的产生过程，在现代认知科学中与功能主义相对应的另一个重大观点就是为了解决这个问题。

认知科学提出，人的心智活动在从大脑神经的物理-化学变化到思想的形成之间有一个多层结构存在。每个层次有其相对的独立性，但都以前一个层次的存在及其活动为前提。在这之间，我们至少可以定出一个心智表达和计算层次。它并不能为人的意识所感知，但其作用却决定了人意识中思想的形成和内容。语言学家乔姆斯基在语言学中创导心智主义，发起了所谓的乔姆斯基革命，其中心论点就是假设人的头脑中有一个内在的普遍语法，它不能为人的意识所直接感知，但却决定了具体的每种语言的形式。乔姆斯基的这一假设，影响非常大。有位心理学家说，从此他知道了"心智"(mind)并不只是个由四个字母组成的词而已。这实际上是说，通过这个假说，我们有了说明从外显的语言到大脑本身结构的关系的可能。除了语言学，现代认知心理学的许多成果都支持了大脑里有一个中介的计算和表达层次的假设。如心理学家马尔关于视觉的研究，表明了人所得到的视觉印象绝不是一个通过眼睛直接传到大脑意识的原样影像。在大脑里是有一个复杂的过程将视网膜上的视觉信号进行计算和组织之后再形成感觉到的视像的。在这个过程里涉及一个算法系统，一个计算功能和一个实施算法的机制。因此人们意识中来自外界的各种感觉，虽然显得都如此的直接和自然，其实都是经

过中间的计算表达层次处理过的或者说理解之后的结果。

认知科学对于大脑中的这个计算层次的探索,对唯物主义认识论提出了新的课题。传统的反映论所说的大脑对外界世界进行复写、摹写、反映的说法,在认识心理学的发现面前显得很不足了。即便是视觉感觉,也不是简单的外界形象在大脑中的直接反映,更不要说高级的语言符号表达的思想了。它们都是经过人的大脑的内在的特定认知机制计算组织之后才被意识接受的。因此,必然带有特定的人的认知机制的特性。认识到这一点,并不是要回到康德去,并不是需要用什么先验的范畴来解释认知机制的运行。在认知科学中,一般都认为作为一种生物种族的人类在其漫长的进化过程中逐步地获得了这种对其种类生存有用的认知能力。而这种能力通过遗传已编入基因而成为每个人的本能的一部分了。很显然,不同的动物头脑中对外界物体的影像是大不相同的。这不只是因为它们的眼睛构造各不相同,更是因为出于生存斗争需要的不同,各自的大脑对视觉信号的计算处理不同。这种观点,既避免了唯心论的陷阱,又可纠正简单反映论的不足。可以说,认知科学关于人的认知机制的多层次模型能更深入更切实地讲明从物质到思想这个关键问题,对于解决心智问题是一个重大进步。

除了上面所说的功能主义和层次说两个假设外,现代认知科学对于心智的探索还有一个重要观点,即认为对心智的探索要通过实际模拟心智过程来进行。这个观点可称为模拟说,是直接从功能主义发展而来的。既然心智不是一种存在而是一种操作功能,所以,对它的探索就不能靠下定义举特征来解决,必须要实际地描述出这种功能的行为。而且,既然心智这种功能不是依赖于某种特定物质,在计算机上也能实现,那么我们就可以设法建立起一套程序。如果这套程序具有了与人的大脑一样的心智功能,那么,从功能主义的观点看来,这套程序就实际地说明了人的心智是怎样工作的了。

由于这个模拟说,认知科学家们对心智的研究就具有与以往研究大为不同的技术性特色。他们都努力建立可明确实行的可计算的形式化模型。作为第一个认知论语言模型的乔姆基斯的生成语言学就是从其严格的形式化(至少在其开始的几个阶段)而受人瞩目的。认知科学范围内的所有研究,都追求以严密的数学形式来表达,都以能上计算机操

作为目的。这不仅是为了达到人工智能的某种实际用途,更主要的是,从模拟说的观点看来,这是探明人类心智的唯一捷径。在这样的方法论指导下,从19世纪发展起来的数理逻辑成了认知科学研究人类心智的主要工具。哲学家法特甚至断言,思维的语言必然就是逻辑表达式。

三

我们看到,对于有关人类思想的三大类问题,年轻的认知科学都作了有意义的新探索和新贡献。但是,新的解决方法引来了新的问题。在认知科学内外,对上面的几个基本观点都出现了挑战。以上所谈的认知科学的几个基本观点,是被称为认知主义的所谓主流派的观点。认知科学最早是围绕着认知主义发展起来的。现在,在认知科学内部又兴起了联结主义,对建立认知模型的基本方法提出不同看法。

联结主义认为经典的认知主义将计算机作为人的大脑模型是不对的。相反,我们应以大脑结构为本来建立认知模型。大脑是通过其神经网络中的节点的兴奋和抑制的组合来工作的,所以认知模型亦应是由网络的联结来组成。在理论上,联结主义继承了控制论的传统。事实上,联结主义代表了一种大为削弱的功能主义。目前在认知科学中,经典的认知主义和新兴的联结主义正作为对峙的两个阵营而出现。但是,如果细究他们各自的工作,可以看出他们在基本概念和方法上并不是不相容的。以层次观来看,可以说联结主义注意的是认知机制的一个更基本层次的研究,而认知主义则专心于高一级的符号运算层次上的研究,二者未必不可以互补长短。

对认知主义更严重的挑战来自认知科学以外的疑问。如果说心智是不依赖于某种特定物质的一种功能,那么,人脑以外的物质合适地组织起来以后(如计算机),也能具有心智这种功能了。对这个问题,认知科学的回答是相当肯定的。"人工智能"这个名称就清楚地表明了这一点。但人们要问,这是不是说人的智能可以完全地实现在计算机上?这就是近年来引起热烈讨论的"计算机能否像人那样思想?"的问题。这个问题其实包含了两个方面。首先,基于丘奇—图灵论题,认知科学家们感兴趣的是在作为图灵机的人脑中进行计算的理性思维。至

于人脑中也会出现的那些精神分析学所感兴趣的暧昧隐秘的东西，认知科学家认为是不属于科学研究的范围的。认知科学这样来处理作为理性动物的人的思想，或许是有道理的。但是，仅就理性思维而言，计算机是否会有一天完全达到与人脑同等的能力呢？也就是说计算机是否有可能完善地模拟人的智能从而完全说明人的心智奥秘呢？严格的功能主义的逻辑结论应是肯定的。但是，哲学家们和计算机科学家们远不是都同意这一点。认知科学的功能主义观点还将继续接受理论和实践的严峻考察。

从另一方面讲，怎么来证明计算机果真达到了人的智能水平了呢？对此图灵假设了一个著名的验证实验。图灵说，如果将人与机器用幕墙完全隔离开，仅有信息在他们之间来往。如果机器能达到这样的水平以至于在信息交流中幕墙另一边的人无法分辨出哪些信息来自人、哪些信息来自机器。这时，我们可以说机器具有了人的智能。显然，这个假设的验证实验带有明显的行为主义倾向。我们也不难看出，认知主义的模拟说事实上也有着浓重的行为主义色彩。这导致了认知科学的重要人物乔姆斯基也对人工智能的方法表示了怀疑。确实，人们有理由要问，即便机器真的做到了与人的心智一模一样的输入—输出反应，是不是就可以说机器具有人脑的心智而与人一样的有思想了呢？这个问题远不是能简单回答的。对认知主义质疑最有力的哲学家塞尔指出，人的思想的规定性特征并不是其可计算的理性思维，而应是意识中的主体性，也就是那种以“我”与其他一切在客体对立的主体的意识。计算机会不会有一天也拥有这种主体性呢？除了科幻小说家，人们对此更加无法肯定。而且我们实际上并没有办法来确定计算机是否有意识中的主体性。这就是哲学上著名的他人的心智的问题，这是没有可靠的解决办法的。

塞尔对认知主义提出的意识主体性的质疑并不是个陌生的问题。我们看到笛卡尔的 cogito 又浮现了出来。但是，即便认知科学还不能回答有关心智的所有问题，这并不是说认知科学关于心智的哲学思考没有成效。相反，这门新兴的学科被广泛认为是目前研究人的心智的最有希望的一个领域。因为它是历史上哲学家与技术科学家第一次密切合作所开辟出的新的探索道路。

理想、人性与革命
——读《顾准文集》

在今天这个“后……”时代中易卜生不再走红了。但他的一些名句还是令人难忘,在《野鸭》一剧中有个角色冷冷地说:“你别再用‘理想’那个漂亮字眼了,在大白话中我们管那叫‘谎言’。”易卜生洞察世情人心之深切,是他的魅力所在。被人称为世故极深的鲁迅也很是欣赏易剧,他所发的“娜拉走后怎样?”的议论对于浪漫理想实在无情。然而,此警句却深深触动了思想家顾准。在顾准的思想笔记中,“娜拉走后怎样”这句话反复出现,像是他的未完成交响曲的第一主题。文学家们的这个现代寓言,成了顾准几乎所有的哲学、经济学、政治学和历史学思辨及探索的出发点;也可以说是他从理想主义转至经验主义这个思想蜕化的机锋。

娜拉这个北欧弱女子的经历,喻示的是人的本质以及其在历史中的处境。娜拉出走之前是置身在一个革命前的形势之中,她出走之后则是面对着要组织平常社会生活的问题。这前后两种情景是人类现代史中最为典型的两种形势,而尤以前一种形势更令人迷恋。因为革命就是重新安排人的生活环境。如果说欲望与现实永远不切合是人的天性的话,那么几个世纪来‘革命’这个词使千百万人热血沸腾就不是什么奇怪的事了。

革命的合法性源自于对人的本性的观念。如果以为人性等同于狗性(或者说人所想象的狗性),那么就不会有推翻奴隶制的革命了。同样,正是因为人人生来平等这个观念成了不言而喻的真理,街垒才会在巴黎树起以对抗封建特权。自然,观念的终极本原是个大可辩论的题目,这里只谈观念本身的源流。

西方思想史上对人的本性的两种观念都源远流长。柏拉图认为世界是归结于一个完善的理性本质。如果说这个理性的本质可以为人甚

至为奴隶所理解(或说回忆起来),无疑,人在其本性上必定有与这个终极理性的同一性。这就是说,人是理性的,更进一步说,人居于这个本质上是理性的世界里而又具有理性,这就意味着人在这个世界上有一个特殊的地位。人是一种独特的存在。基督教正统神学以柏拉图主义为蓝本,在整个中世纪中只是上帝取代了先验的观念,人与世界的这个理性的姻缘始终不变。文艺复兴并没有动摇这个理性主义的轴心观念;恰恰相反,世界观的世俗化将神性的性状归还于人。人这个"万物的灵长"以其天赋的理性驾驭着宇宙。磅礴于全欧洲的文艺复兴人文主义思潮扫除了中世纪的旧神学而展示了以人为中心的新宗教。其根据就是对人的辉煌理性的推崇。这一种人的本性的观念之牢固可以从这样一个事实看出:从古希腊以来的理性主义传统以人的理性思维为根据而将人视为独特的存在。这种独特性的物理图景就是将人视为宇宙中心的地心说。因此理性主义的人文观与日月拱卫的地心说实际上是互为表里上下相依的。然而我们知道,文艺复兴以来发生了世界中心的转移。地球不再是宇宙的轴心了;人类的家园只是数如恒沙的星体中的一颗。近代科学破除了人类中心观,这给人类思想以极大冲击。然而以人类为独具理性的生灵而以理性为至高主宰的理性主义不仅没有受挫反而更见高扬、启蒙时代便是理性主义得到完整表述并赢得广泛信徒的时代。

从近代科学经验而引发的另一种关于人的本质的观念则可以说是更认真地接受了人中心地位的丧失的教诲。就人与客观世界的关系而言,经验主义持一种相当低调的理论立场,它排除了有关人的能力和特性的种种不可证实的前提。它把人的知识小心翼翼地安置在一小块被认为还算可靠的基地之上。经验主义要破除的就是人对自己独特本性的自负,将人的本性定义在毫无光彩的现实之中。

自西方的这两种不同的关于人的观念生发出西方的两场大革命。法国革命要打碎一切旧传统而创造出一个新世界:新的历法代替旧的日月;新的度量代替旧的斤尺;新的省份代替旧的领区;新的语言代替旧的方言;新的公民代替旧的臣子。策动起这破旧立新的热情的正是对理性的信心。革命就是要以理性来审判以往的一切。要以理性精神来厘定一个新的世界,在那里理性的人与理性的世界最终达到了和谐。

毫无疑问，法国大革命是启蒙时代的理性主义思想的逻辑结果，是理性主义思想在历史上的实现。

与此相映成对比的是英国革命。在整个英国革命中从来没有重造一个新世界的企图。在领导这场革命的人的口中我们也听不到法国革命中惯有的那种宏大辉煌的言辞。法国的革命国会通过了《人权宣言》，而英国的革命国会的最重要立法是《航海法》，它只有一个功利性的目的，就是保护本国的海运业主。然而英国革命的这种平淡琐细的特征并不是说这场革命是场缺乏哲学指导的仅仅由目光如豆的市民发动的事变，英国革命是在深厚的英国哲学思想传统的背景中展开的。虽然化为一种成熟哲学的经验主义在当时还有待发展，但英国革命无疑是在经验主义精神的指导下进行的。它谨慎而实际地对具体问题作出反应，目的只是求得在一个局部上得到切合实际利益的改进。

顾准洞察了这两场大革命的差异之处。他指出 17 世纪以来世界上存在着两股革命潮流，一是效法法国革命，一是演化于英国革命，近两百多年来的无数革命，都可依此而分归两个类型。属于前者的有 1871 年的巴黎公社，1917 年的十月革命，以及 1949 年的中国革命。属于后者最有名的是美国革命(《顾准文集·民主与"终极目的"》)。指出英法革命的不同并不新鲜。正统史学向来将它们的差异定义为革命的彻底性不同。顾准的卓见是揭示出这两场革命不是程度上不同，而是在它们的基本取向、对新社会的规划以及指导哲学上有本质不同。值为注意的是，德裔美籍政治哲学家阿伦特(H. Arendt)研究了这个历史课题之后，在其名著《论革命》(*On Revolution*)中取得了与顾准的分析相类似的结论。这也是当代思想史上一个有趣的不谋而合的例子吧。

英法两种革命可以说是现代人类改造社会的两种规划。法国类型显得更加吸引人，它展现的是一个令人热血沸腾意气风发的前景。1789 年之后，又有 1871 年、1917 年等尝试。然而这些尝试的后果总是不佳，每每堕入专制独裁的深渊，导致出与首义者的理想截然相反的结果来。扫荡一切的理性精神似乎总不能达到理想境地。与此成对比的是英国式革命。在经验主义的小心规范下，它的政治成果要牢靠得多。英国没有一部规划一切的宪法，其政治制度却能经受种种惊涛骇浪的

冲击而愈加牢靠;继承英国传统的美国革命,其确立的宪政制度运行200余年而仍有效,这与法国革命后政制频变恰成对照。

理性主义的大革命为什么行不通呢?问题就出在“娜拉走后怎样?”。当我们从战歌嘹亮旌旗飞舞的革命形势转入到革命后的平淡生活时,有两点是理性主义理想家始料所未及的。首先,人类社会生活是建立在无数个人利益交织而成的错综复杂的习俗惯例上的。没有什么人的理性可以从头到尾设计一套新的制度来代替它而不出纰漏。如果以为理性的设计可以预见一切,那只是哈耶克所说的致命的自负而已。而唯一能防止这种自负致命后果的,是给各种思想各种观念各种选择都有自由竞争的权力。正是出于这样一个清醒的认识顾准才会在那个8亿人口一个思想的年代里坚决地转向政治多元主义。他认为这是解决党内派别斗争,甚至是解决当时肆虐全国的造反派武斗的唯一良策。

其次,理想主义所忽视的第二点,也是政治多元主义的一个根本理由,是我们的社会根本是由庸人组成的这个事实。顾准指出,革命导师们都非常讨厌庸人。他承认自己也喜欢理想年代的壮丽风云。但是革命烈火一停息,新社会里生活的还是庸人们。子君有决然与旧家庭分手的勇气,却无法抵挡柴米油盐的侵蚀。事实上一切革命理论家都知道,他们设计的光明灿烂的新世界一定要由高尚无瑕的人来居住才好。因此,“造就新人”就是理想主义对“娜拉走后怎样?”的回答。然而我们知道,“苏维埃新人”、“社会主义新人”是现代乌托邦中发亮的标签,结果常常只是些诱人上当的谎言。顾准看透了这一点。他承认,比起激昂的法国国民公会,死气沉沉的英国议会要乏味得多。然而因为社会总不免是庸人的社会,他还是主张采用庸人气息十足的议会政治(《顾准文集·直接民主与“议会清谈馆”》)。“人世间永远不会绝对完善,我们所能做的,永远不过是‘两利相权取其重,两害相权取其轻’。”(同上)顾准的这个思想,是与当代政治哲学家哈耶克、波普等人为代表的自由主义政治学传统一脉相遇的。

说一脉相遇,并不意味着顾准与他们有着思想上的继承关系,尽管哈氏等人的著作的发表早于顾准的笔记,70年代海禁峻厉,顾准以获罪之身,恐是无法接触到西方当代著作的。连韦伯的《新教伦理与资本主义精神》这样一本常见书他也叹息说只闻其名而无法读到,可见其研究

条件之艰难。然而就在这样沙漠中独行般的条件下,他在许多重大领域里取得了与西方那些思想权威不谋而合的成果,这确实是令人起敬。

顾准是黑暗时代的一个奇迹。他的文集属于那类罕见的理论著作,你读了之后会对作者本人也产生浓厚兴趣,而在了解了作者的生平之后又进而感到更深切的敬意。顾准的后半生备受迫害,然而使他独特于众的不是两次打成"右派"的少有经历,也不是他遭受的22年的非人待遇。使他不寻常的是他回应这些迫害的勇气和理性。那些年代里严酷的政治迫害造成的心灵扭曲人们已经说得很多,而在威权下思想所受的阉割则更加普遍而显得"正常"。蒲松龄讲过一个很有意味的故事。有个死囚犯在临刑时特地找到一个有宝刀的刽子手就刑,那个刽子手慨然应允,到了大限时刻刀起头落,只听见那头颅滚出丈远还在不绝口地叫:"好刀! 好刀!"这恐怕是中国古典文学中最有黑色幽默的一个故事了。然而现实往往比小说更奇异。在那些年代里我们在受难的知识分子中听到的是太多的"好刀! 好刀!"的叫声。押解上宗教审判所的火刑架上的殉难者千方百计地要证明自己比法官更虔敬,是真正的信徒。"文革"前的某权贵曾公开讲,中国的知识分子一是贱二是懒。换句话说,只要痛揍一顿,他们都会老实干活的。然而在读《顾准文集》时,我们看不出一点扭曲的灵魂,感不到一点懦弱的思考。这是一颗正直的心灵在自由地探索真理。有顾准在,我们可以回答说至少有一位中国知识分子是又高贵又勤勉的。而那是何等的高贵何等的勤勉啊。这部70年代写成的文稿现在读起来丝毫没有陈旧过时感。丝毫不带那个年代的烙印。而那个年代里几乎所有的文字,公开的和私下的,流传的和查禁的,几乎都或近或远或正或反地以两报一刊社论的基调为出发点为参照系,以至于人们在不得不谈到那时的著述时都不得不说上一句:"在当时的历史条件下也难免……"顾准的文稿经受住了这20年来沧桑变化的考验而保持了它的全部价值。我想这可以说是唯一的一部70年代的书稿,它在今天展现于世时不必带上任何歉意,相反它激起的是我们深深的敬意,因为作者非但没有被政治重压剥夺思想能力,他还以其艰苦的研究取得了第一流的成绩。我们甚至可以说,一部《顾准文集》可以使我们重写1949年以后的中国思想史。因为顾准的探索使我们有了可以与西方学术大师媲美的思想成果。否

则,就只有让那些“种田的哲学”、“打球的哲学”来充作未来史书中的笑料逸闻了。

顾准的思想笔记和他的个人经历互为注疏而共同组成了珍贵的一课。顾准抛弃空洞的理想主义而坚决地走向经验主义;他看穿了革命热情不可持久而赞同适合庸人的现实政治,然而他对暗淡人生的认识并没有导致犬儒主义。研究对象的卑下并不意味着研究者要下坠到同样的水准。诚如鲁迅所言,真正的猛士方敢正视惨淡的人生。顾准的非凡之处就是他在知性上确定了社会生活的世俗性后保持了自己心灵的高贵。顾准以殉道者的精神走完了他纯粹的一生,而在其思想历程上则达到了对非理想化的经验生活的肯定。读其书观其人,这对于置身于今天的利禄社会的我们无疑是有重大的启示意义。

翻读顾准的文集,我常常会疑问,他究竟为什么会从事如此艰辛如此危险的探索?他大概不知道西方有哈耶克、伯林、波普、阿伦特等人具有相似的思想,他未必要和他们比先后争短长以“为中华争光”;他也不打算将他的危险思想秘密传播出去以唤醒民众;他甚至不存将他的著述藏之名山传之后人的奢望;他也不是要写下心里话以表明自己的冤屈。他只是在求知。这是一个对人类社会生活的组织发展抱浓厚兴趣的人在翻捡一切历史事实核对一切学术传统以求探出真理。当然,他研究题目的选择来源于他对祖国命运人民疾苦的深切关怀,但他是作为一个学者来履行他的历史责任的。当他追溯出《法兰西内战》的思想源头时,他没有任何爱憎情感,没有以此作武器的打算,有的只是弄清事实后的喜悦。这种爱智求知的追求,在我看来就是人文精神的真谛。前些日子对人文精神失落的讨论聚讼纷纷,然而似乎对什么是人文精神并无一致定义。我以为其实顾准的生平学问就是人文精神的辉煌范例。证之于历史,这可以说就是古希腊的爱智(philosoph)传统。顾准仰慕古希腊文化,而他自己孜孜求知而不以世事沉浮为动的为人,则最具古希腊哲人的风范。

悼念顾准的亲朋多惋惜他未能亲见到政府对他的平反昭雪。但是我想,即使顾准听到了平反书,他也只是微微一笑吧。他所会感到衷心欣慰的,是十多年后的中国也坚定地走向了经验主义。渐进改错式的改革在中国大地上的巨大成就是顾准思想的一个最有说服力的例证。

从陈寅恪《与刘叔雅论国文试题书》谈起

20世纪30年代初,清华大学国文系的入学考试中有求“孙行者”的对子一题,一时引起非议纷纷。拟题者为颇有遗老声名的国学大师陈寅恪,更令人以为这是以旧学故技来戏弄新进学生。然而,陈寅恪在这似乎是谐趣的小玩笑后面,是有其郑重的思考的。他在就此事给国文系主任刘叔雅的信中,指出对对子这个旧塾师的老法宝,实际上是根据中国语文的特点来检验国文素养的最好办法。在这通信中,陈寅恪很难得地表述了他对汉语语言学研究的一些看法。特别值得注意的,是其中关于对子的言外之意的论述。本文拟对此作一番探索,因为此中涉及现代语言学的一个重大问题。

一

陈寅恪指出,对子有下中上三等。下中二等即是古典文论中常说的“正对”与“反对”(《文心雕龙·丽辞》:“反对为优,正对为劣”)。上等对子则为陈氏所揭橥。他说:

> 若正及反前后二阶段之词类声调,不但能相当对,而且所表现之意义,复能互相贯通,因得综合组织,别产生一新意义。此新意义,虽不似前之正及反二阶段之意义,显著于字句之上,但确可以想象而得之,所谓言外之意是也。此类对子,既能备具第三阶段之合,即对子中最上等者。

他举了吴梅村的对子“南内方看起桂宫,北兵早报临瓜步”作为例证。此联对仗工整,符合中等的标准自不待言,其令人赞叹的更在于对子的上下词组各各契合而成新义。“南内”联结“北兵”,叙出虎狼兵士侵入小朝廷的肆虐:“桂宫”对“瓜步”,比较了苟安中的骄奢和遍地失利的窘迫;而“方看”与“早报”同列,刻画出昏君的醉生梦死。这种种意义,

陈寅恪称之为“言外之意”，并不是说完全没有被诗句表述出来，而是指在上下两句中各自都没有这些意义，只有沟通上下句的词组才能体会到这些意义。

这类寓意于上下层结合处的对子在旧诗中并不罕见。赵翼早就注意到这类意味双重的佳对。他在《瓯北诗语》中盛赞吴梅村特擅此道，举出了吴作数十联为例，如“西州士女章台柳，南国江山玉树花”；“将军甲弟囊弓卧，丞相中原拜表行”；“埋骨九原江上月，思家百口陇头云”；“乐浪有吏崔亭伯，辽海无家管幼安”；“金城将吏耕黄犊，玉垒山川祭碧鸡”；“百里残黎半商贾，十年同榜画公卿”；“广武登临狂阮籍，承明寂寞老扬雄”，等等。然而，赵翼只是将这类对子作为佳句列出而已，而陈寅恪则是将其视为一类语言现象的第一人。两人的不同在于陈寅恪从这类句子中窥出了非常之理，所以他说，赵翼只“能略窥其意，而不能畅言其理耳”。能揭示其理，是因为陈寅恪具有语言科学思想。在这封信的最后，陈寅恪就讥刺了那些无视对子功能的批评者其实并不了解世界上最新的语言学发展。

二

陈寅恪＜致刘叔雅论国文试题书＞发表后20多年，在50年代末美国印第安纳大学的一次学术会议上，雅可布逊(Roman Jakobson)宣读了一篇论文，题为“结束语：语言学与诗学”。在这篇论文中他提出了语言的诗学功能的概念，并分析了这个功能的作用机制，他的例子是俄国的一首婚礼民歌，歌词大意是：

骏马驶进了院落，
瓦西里来到了厅堂。

雅可布逊分析说，瓦西里在这个对子中被比作骏马，而室外的院落正接上室内的厅堂。这段民歌的旨趣全在于上下句的这个相配，因为在俄罗斯民歌中骏马有色情含义。如果将这两个句子单独读来就无甚意思了。

为了说明这种上下句相联的诗歌现象，雅可布逊发展出了一整套

理论。索绪尔(Ferdinand de Saussure)的结构主义语言学理论的一个中心观点是语言有组合(syntagme)及聚合(paradigme)两层结构关系,组合关系是不同的词语构成句子的串联关系,而聚合关系指的是在同一个组合位置上可以互相替换的类似词语之间的关系。雅可布逊的诗学理论就是建立在索绪尔这个理论框架之中。雅可布逊认为,将词语联合到组合关系中的是其相互间的差异性,而将词语归入聚合关系中的是其相似性。然而诗学功能扭转了这个关系。在以诗学功能为主的话语中,相似性成了组合结构的原则。例如在律诗句子"仄仄平平仄仄平"中,字的相异性不再是其合用的理由了。可以组合成列,是因为它们同是平声字或同是仄声字。同样的,在对子中能相列的不是由其相异性,而是因为同是地名、同是色彩、同是举动,等等。据此,雅可布逊定义说,在诗学功能中,语言的聚合关系被映射到组合的轴向上去了。

以相似性原则构成的诗式语句,并不只给人一种均衡的形式美;仅仅声调协和对偶工整的律句只能算是中等水平的诗句。事实上,正如雅可布逊指出的,语音上的同值必然隐指着语义上的同值。由此,在同一语音模式上同位置的字之间,必然会产生一种并行关系。这种并行关系必然会牵动到意义的层面,因此,我们在这样的节律结构中一定会获致不同行列的字词之间的组合。换句话说,本不是一个句列中的词之间,也会因音律的规则而产生陈述关系。有意识地运用这种语言机制而使对子产生出更深一层意义的,便是陈寅恪推崇的上等诗作了。

三

雅可布逊这篇论文是结构主义诗学的鼎力之作,在1960年正式发表后,西方文论学者几乎无人不捧读再三。它所表述的诗学功能及其组织原则开启了许多新潮批评的途径,有声有色地谱成了现代学术史上重要的一章。反观陈寅恪的相似议论,虽早出几十年,然而一直湮没无声。当然,雅可布逊在他的长篇论文中寻根溯源淋漓发挥,而陈寅恪只是在一封不长的信中顺便提及,在理论建树上自然不可并提。然而他们两人无疑是在分析同一个语言现象。而且,如果我们细读陈氏的

那短短几行文字，可以看出他也已窥出了所谓诗学功能的壶奥所在，只是没有予以发挥而已。

如果不解语言结构两个层式上的错综关系，那么对上引的那些佳联的理解，只会是印象式的直觉感受，这种感受前人早已明言。而陈寅恪慨叹，“惜阳湖当日能略窥其意，而不能畅言其理耳”。这岂不是说他超越了赵翼而已懂得这些对子之所以会有“言外之意”的道理吗？

更值得注意的是他紧接着发的一段议论。他抨击当时国内汉语研究照搬印欧语法套路，拘泥于“格义”框架，与汉语特性处处扞格，却还自以为是在运用最新学术。“正可譬诸白发盈颠之上阳宫女，自矜其天宝末年之时世装束，而不知天地间别有元和新样者在。”那么什么是陈寅恪心目中的“元和新样”呢？在关于陈寅恪的传记资料中罕见他在海外学业的材料，倘有早年相识于外的朋友的回忆，也只涉及当时留学生的交往而少有披露他的学习情况。我们只知道他深受德国学派的比较语文学的浸润，这在他清华时期的学术论著中明显可见。但这基本上是19世纪形成的传统学术，不像是他所说的“元和新样”。索绪尔的《普通语言学教程》(*Cours de Linguistique Générale*)发表于1916年，而陈寅恪自1922年至1925年求学于柏林，或许他有机会对当时勃兴的索氏理论有所了解。再者，30年代中外交流尚称通畅，陈寅恪在清华任教期间也不是与欧陆学术进展完全隔绝的。陈寅恪斥“19世纪下半世纪‘格义’之学”为陈旧，那他想运用的显然是20世纪的新学说了，而19世纪下半叶以后欧洲语言学的新学说只有索绪尔结构主义一门。猜测陈寅恪有所领悟于结构主义或不为太过。

对于陈寅恪来说，语言学知识只是他史学研究中辨证材料的利器。他无暇也无意如雅可布逊那样创立一套语言理论。倘若苍天偏护中华学术而陈氏竟有时势之便，写出他对中国语文欲说而未竟的特别是对对子构造的论述，这当与雅可布逊学说有别而在世界语言理论中别树一帜。然而，现在我们只有他的这一段未及展开的弥足珍贵的简略论述了。

四

说陈氏这段创论弥足珍贵，不仅是指其在学术史上的意义而言；陈氏及雅可布逊对诗歌结构中对称双义的论述，不只是种文学手法的分析，更有一层理论关节在内。在陈寅恪指出的上等对子中，意义产生的途径超出了正统结构主义语言学的框架。试看前面举例中赵翼激赏的一联："西州士女章台柳，南国江山玉树花。"这一联的上下句中都只是名词堆砌，并无谓语陈述，各自读来，意义不全。只有待上句的"章台柳"与下句的"玉树花"相联——以李后主的亡国艳曲来续上离异悲欢的章台柳，这才产生了忧国伤家的无限感慨之意。而这个联述之所以可能，正如雅可布逊所言，是由于两词都处在律调结构平行位置上的缘故。可是这个古典诗歌中的常规手法，却是与经典结构主义理论的一个基本观点相悖的。

索绪尔的符号理论里的两个重要原则之一就是线性原则。线性是索绪尔原文 Linéarité 的习见中文译法，似易与数学术语"线性"相混。其实它的意思是说语言的构造仅限于单向性。索绪尔认为："能指因其声响的性质而只在时间中展开，它具有时间的性质：(1)它显示一个长度，(2)这个长度可在一个度向上测知：它是一个线状。""(这个原则)是根本性的，它的后果无可估量……整个语言的机制都取决于它。视觉性能指(如航海信号)能同时在几个度向上演化，而听觉性能指则不同，它们只有时间上的一条线，它们只能一个挨一个，构成一条长链。这个性质在书写中清楚地显示出来，因为人们是以空间上成一条线的书写符号来表示时间上的接替的。"

然而，索绪尔的这个根本性原则在上述的对偶句式中遇到了反例。无论是在雅可布逊引用的俄国民歌中还是在陈寅恪引用的吴梅村诗歌中，组成陈述关系的两个词组都不是处在同一个线行结构中的。单一度向的组合关系并不是这些句子成分的句法—语义结构的唯一和全部内容。换句话说，在这些诗歌结构中，句式的发展超出了语言构成的单向性而组成了超线性关系。

这种超单向性的构造并不像索绪尔所断言那样来自视觉性能指。

的确,中国古典诗歌是种高度书面语化的语言活动;但是,使上例的"章台柳"与"玉树花"相联的不是书写上的整齐并列,而是因为它们处在近体诗严整的格律模式中的对称位置上。格律者,声调也。恰是语言的声响性提供了超越单向性的可能性。

事实上,当代语言学在许多方面的发展都挑战了索绪尔的线性原则。在音位学中超单元音素研究必定要打破单线性的框架,而在多层次上展开的对不同语音特征的描写就导致了非线性音位学(或叫多线性音位学)的创立。这个 20 世纪 70 年代中期发展起来的新学科目前势头正锐,然而在句法—语义层面上研究超线性的现象(不是指聚合关系的度向,那是索绪尔自己也强调的),至今只有在篇章研究的一些方面有所涉及,尚无成熟的理论。然而陈寅恪在 30 年代就指出了这类现象。我们不知道陈寅恪对索绪尔语言学理论有怎样的了解,但在当时欧美语言学界中,语言的线性原则是作为无须怀疑的真理而被普遍接受的。我们在这个背景下来看陈寅恪关于对子是"互相贯通,因得综合组织"的论述时就更觉得意味深长了,因为他不是以诗艺赏析家的身份来谈这个现象,而是在强调研究中国语文必须立足于其本身特点这个大题目时,论及这类对子的特点的。直到今天,陈寅恪指出的这类对子的现象对我们还有重大意义,因为它突破了经典结构主义奉为圭臬的线性原则而显示了语言的多向性。

五

语言结构线性原则之所以在欧洲语言学中有这样的地位,原因之一是过去的句法研究都是以独立的句子起讫为其研究范围。陈寅恪还指出在多音节的印欧语言中,超句子的对偶也不如单音节语里的同类现象那么明显而突出。由于汉语特别是古汉语以单音节为主并且句子界限灵活,这就使汉语中的超线性现象特别引人注目,不仅限于律诗也不仅限于诗行。雅可布逊举例的俄国民歌所运用的,是中国诗歌中极为常见的"比"的格式。在汉诗的比中,两句对称而两事相比。"浮云蔽白日,游子不顾返",包含了"游子似浮云"的意义。在印欧语中这样的比却不经见。"阿喀琉斯是雄狮"这样的隐喻;"美人如鲜花"这样的

明喻,则是西语修辞格中的正宗。西方文论中对这类比喻的研究源远流长,成果累累。而这类比喻都是表述在同一句子而实现在线性的组合关系中的。汉语则不同。在汉语修辞格中超线性跨句子的"比兴"是大宗,而比兴实为一类,"比显而兴隐"。"青青陵上柏,磊磊涧中石。人生天地间,忽如远行客",当是如李善注所言是以"松石"来观"人生",即如《诗经》中那些隐晦的"兴",应该都有其渊源上或社会仪俗心理上的深层意义,而不是如朱熹所说的"全无巴鼻"。翻检中国古代诗语文论,我们可以看到其中相当一部分谈的是超句子非线性的语言现象。

古代诗话中论及的非线性现象并不止于比喻。杜甫《潼关吏》中的"大城铁不如,小城万丈余",上下句主谓互为陈述。施鸿保《读杜诗说》指出:"此互言也。大城未尝不高,小城何尝不坚,分解非是。"这样,语言的线性原则在这里被完全打破了。"铁不如"既是上句的谓语又是下句的谓语。"万丈余"也一样。两句互相交织,构成了一个双度向上展开的复杂结构。

非线性的多向结构也可以不依赖对偶而错杂成之。韩渥《乱后却至近甸有感》中的名句:"关中却见屯边卒,塞外翻闻有汉","边"与"塞"一在句尾一处句首,然跨句限而联义;"中"与"汉"也在一首一尾而互应成文。"边塞"和"汉中"都拆开隔离,且"边塞"在文中是相邻贴近;"汉中"却遥向而远去,这正道出了诗中所要表达的流离失所的感慨。这是旧诗中利用另一度向而精心编织的一个出色例子。

非线性结构当然也不止于诗歌。陈寅恪指出,六朝佳文中的丽辞妙辞都具有上等对子的好处。当然骈文本来就是散写的诗体,与诗中妙对相似本不足为奇。然而在无韵律的散文中其实也有非线性的结构存在。举一个常见的例子,《孟子·梁惠王上》中有"王何必曰利?亦有仁义而已矣。……王亦曰仁义而已矣,何必曰利!"一段。在这一段中"何必曰利"一句既是组织在头尾的各自句子中,又遥相呼应,因重复而更生出一层连贯文义串通全篇的意义。这就使文章超出了单向行进的线条而在横向里更生出一层结构来。古代文论相当注意这种句间的横向结构(雅可布逊以组合关系为横向轴,这是由西文写法而来。循时间而去的组合关系是无需空间定向的。以古汉语习惯,西文中的

横向轴当为纵向轴)，反而对句内的线性组合关系较少留意。这与西方语文修辞学的传统正相反。

六

诗歌功能并不限于诗歌作品；诗歌只是其独占领地而已。非线性结构在寻常语言中也有表现。据此，我们可以说语言结构有三维度向，而不只是拘于单维线性。第一维度向当然是顺时间去向的结构。作为语言基本显现的组合关系，就是顺着这一维度向展开的。至今的语言学研究大多是围绕着这一轴向进行。第二维度向是跨句子超组合关系的联系，由语音模式为系结或由呼应词组为网点。这层结构与第一维交叉而网结，形成了两维的平面。我们在读上等对联或华文雄辞时所领会到的回旋连贯、呼应无懈的感觉，就是由这一维度向的结构造成的。最后一维度向是由不显于辞面的类同成分组成的结构。索绪尔称之为聚合关系，雅可布逊称之为选择关系，总之这是一种赋予语言结构立体纵深度向的关系。这样，我们可以说语言是一个由横、竖及纵深三维度向组成的立体结构了。

将语言看成一个有三维度向的结构，这对于我们理解语言与思想的关系提供了新的启示。语言的线性原则的提出，不只是对语言观察的结果，更是出于说明思维本质的用心。实际上，索绪尔并不是第一个提出这个原则的人。法国哲学家孔狄亚克(Condillac，1715—1780)就已将语言的线性原则作为他的语言哲学的一个基点。孔狄亚克认为，人从外界摄入的印象是瞬时和整体的，由此，人的思想也是混沌一体的。然而以声为媒的语言却只能是单向直线的，这就迫使人们用单元的成分来串成语言流。由于思想是要借语言来表达的，人们也就得将思想分解成单元来逐一考虑。这个分解就使理性思维成为可能，使分析的和精细的思想成为可能。因此，在孔狄亚克的语言哲学中，线性原则不仅是语言的一个结构原则，更是人类把握世界的基础。

语言为思想之范形，这已是现代哲学界的共识了。确定语言的结构特征，对于探索人类思维特征有着重大关系。如果语言确有三维结构，那么在语言织体和四维的客观世界之间的对应关系就不是那么直

截而单一了。孔狄亚克喜谈这样的经验:一个人向窗外景色看了一眼,见到的是同时显现的诸多事物;然而在他讲述看到的景象时,他只好一件一件地分开讲述。现在我们知道了,以音韵模式为节点,直线排列的词语也可以越出先后不变的时间度向而交叉连接成一片意义织体,从而使诸多意义也得到同时显现。这样,一幅描述窗外景色的上等对子就能以其上下句的串联而逼近一览而见的观察。旧诗对子揭示了语言、思想及客观世界之间的关系,它较之孔狄亚克、索绪尔等人所设想的要复杂微妙得多。陈寅恪重视对子,表明他确是慧眼独具。

陈寅恪一生都被人视为守旧落伍,然而沧桑几十年后的今天,他的遗文旧章读来竟常有可与当代学术互相发明的地方。先生之不可及处,岂止在其独立的处世态度耶。

中国传统学术的知识形态

现代人研究中国传统学术，似乎总要把传统经典拆散支解。讲中国哲学的，《论语》里摘几句，《老》《庄》里摘几段，再在《荀子》《墨子》里选几段；讲逻辑的，《墨子》里有几节重点，在《荀子》《公孙龙子》里也摘得出有关论断；研究美学、政治学、伦理学、语言学等，无不依此办理。在古代典籍中寻章摘句，选出可归入美学、政治学、伦理学、语言学等领域的论述，来构造出一部中国古代某某史。同样的，就《论语》一部书，可以分述出孔子的哲学思想、美学思想、政治学思想、伦理学思想、文学思想等等。然而就是找不到一部古代的哲学专著、逻辑学专著、美学专著等来。这样，从现代学人出发，现代学术的所有学科似乎都可以在古代经典中找到源头；而就上古诸子而言，他们的著述又都事实上是混元一气，百科齐备而杂陈。古今学术上的这种不同自20世纪初以来已是司空见惯不足为奇了。然而，如果追究一下为什么会有这种古今之别，我们就会看到这里实际上涉及一个重大的知识定向问题。

一

对于上古诸子在学术分科上的这种混沌状态，可以有两种方便的解释。人们可以说上古时代学术初萌，研究未及深入，所以学科分别不清，只有天才的思想散见各个篇章而没能发展成完整的学科形态。这种解释并不能说明为何到了中古时代以至更晚的情况。中国的传统学术以现代眼光来看还是科目不清的。自汉至宋、明、清，经学中既有哲学，又有伦理学，又有语文学，又有政治学等。而在那些年代中国学术已达到了相当成熟的地步。因此，学术发展的成熟与否并不能解释学科不清的现象。另一种解释也时有人提出。说是在中国学术开创时期

的思想家们都是资质天纵、学淹百科的大师。孔子一身而兼教育家、哲学家、政治家、史学家、文献学家，且在各个领域里都是继往开来的一代宗师。所以他在讲学中随心所欲地出入各门学问就不足为奇了。这种解释似乎言之成理。然而如果我们比较一下同时代的西方学术宗师的著述，就会觉得疑问还是存在。亚里士多德也是一位治学广泛而建树繁多的古代大学问家。然而他的著述分门别类，条目清晰。《工具论》论思想工具即逻辑；《伦理学》论伦理；《政治学》论政治；《形而上学》论哲学；《诗学》论文艺理论等等。今人追溯各门学术之源，到了亚里士多德那里门门学术对应非常明确。为什么中国古代思想家们就没有在自己的著作中作这样清楚的分类呢？学者个人的思维习性和治学风格并不能解释这种中西区别，因为它并不只涉及单个作者，而是普遍存在于中西古代思想家之中。所以这个现象必定关联到深刻的认识论根源上的差异。

中西古代学术的这种在学科分类上的差别非常容易给人以西优中劣的印象。当代研究各门学科的人在回顾中国古代源头时，看到的只是支离破碎的片断论述散布在各种不同的著作之中；既缺乏系统，又没有中心，仿佛古代思想家们都不懂或不能就一个科目系统地论述。近几十年来作为学术的基本建设我们编纂了不少《中国哲学参考资料》《中国逻辑学参考资料》之类的书。这些参考资料其实是把古典经籍拆散，按现代学科分类重新编排，以便现代学人有个着手的头绪。反观西方，从来就没有重新编排柏拉图或亚里士多德著作的内容的做法。研究哪个问题，只要直接去找他们相应的著作即可。为什么重新编排古典会成为今天研究中国古代思想的必要一步呢？是不是说西人或今人的思维要比中国古人更细致而有条理？如果不是，那么问题的症结是在哪里呢？

学术的产生、发展以及其内涵和形式在相当程度上取决于学者对研究对象的把握。这包括了以什么为研究对象，如何类别对象以及认识到为什么以其为对象的内在关系等问题。首先，有什么样的研究对象就有什么样的学术。如果研究对象相同，尽管学术发展在不同的研究者那里会因方法论的不同而各各相异，但最终的学术建构还是可相比而相通的。古代中国的算学与古代西方的数学虽然在方法和规范上

区别相当大，但研究对象基本相同，都是数量关系，所以两者之间的交流对话并不成很大问题。相反，如果研究对象大不一样，对此产生的学术就难以兼容了。因此，要分析中西学术的差异问题，我们首先要确定的是学术对象产生的问题。如果说学术对象是直接来自自然界和人类社会的现象，是为人感知并能为人的智力把握的客观存在；那么，由于这些现象是证之四海而皆同的，所以各个地域各个时代里形成的学术应该是同质的了。而且，如果研究对象是些外在于学术并为人直接观察到的素材，那么就此形成的不同学术传统也不应表现出整体结构上的不同。换句话说，学科分类应对应于对象的分类，而对象的类别是种外在的客观存在。所以学科的分类也应是一种客观的事实，据此可以决定出何为科学的学科分类，何为不科学的学科分类。从这一观点出发，中国古代学术分类就无所辩解于不科学的定论了。

然而，中西学术史的事实告诉我们，如此看待学术研究的对象是过于简单了。几何学研究的点线圆形三角形等，并不是什么客观存在，而是人思维的产物，是人脑的构作。同样的，儒家讲究的礼乐，先秦诸家都讨论的治乱，也都不是什么外在于人的独立存在，而都是文化的构制。这也就是说，学术研究的对象并不是自然的，而是文化的。是人在一定的文化氛围中构成了一定的研究对象，针对这个对象才发展出一定的学术知识。

学术对象的分类问题，也就是学术范畴问题。而研究对象的分类，并不是一个按照事物的客观特性加以区别的简单过程。人文的世界观决定了研究对象在一个文化秩序里的归属。学术分类问题实际上是一个文化问题。阿根廷大作家博尔赫斯曾写过一篇有趣的小说，里面讲到一种所谓中国古代的动物分类法。这种分类法看上去荒诞无比，皇帝的动物专为一类，丧家之犬也归为一类等等。这个荒诞分类法当然是艺术家想象力所为，但它在荒诞之中也包含了一个真理。分类的合理性只存在于文化的立足点上。在一种文化的知识形态中合情合理的事物分类法，站在另一种文化的知识视角里看去就变得不可思议的了。中国古代学术中地理属于史部，小学属于经部，今人看来，不尽合理。这是因为现代人将世界看作是由时间和空间两轴线构成。历史记载时间一轴；地理记载空间一轴。历史地理当然应是平行的两门学问。但

是，中国古代学术中的史学并不是一门以复原往事真相为目的的学科。治史为的是通古而知今以作治世之鉴。而地理只是历史故事的舞台，所以地理从属于历史就是顺理成章的事了。这里涉及的是在一种特定的文化中对世界认知的根本秩序问题。福柯指出，在人的感性生活和高度理性的哲学思想之间，存在着一个中间领域。在这个领域中事物被框入一个秩序。由于这个秩序从根本上规定了人的认知，因此人们从不觉得这个秩序的存在，更想不到对它提出质疑。这个秩序就是文化的秩序，它在相当程度上决定了一种文化的知识形态的构成。而知识形态则决定了学术类别的构成。

学术对象及其类别的构成出自一个人为的过程，这并不意味着思想者可以随意地构作自己研究的对象。学术对象的构成取决于一系列复杂的因素。知识社会学告诉我们，人类社会的功利性需求会规定学术的发展。不同文化里不同的社会活动会提出不同的学术对象。同时，语言本身所具有的范畴及其概念系统也在一定程度上预定下了知识对象的构成方式。因此，汉语，加上上古中国社会的特定条件，使中国传统学术具有了完全不同于西方学术的研究对象以及范畴的特征。这也就是说，中国传统学术自成一种完全不同于西方学术的知识形态。

从这个观点出发，中国传统学术中科目不清的问题就能得到新的理解了。中国传统学术和西方学术来自于两种完全不同的知识形态。中国传统学术本不是以西方学术的对象及其范畴为其基础的，所以戴着西方学术的眼镜来看中国传统学术就会觉得支离分散百科混杂。今人研究古典，以哲学、伦理学、美学、政治学等将孔孟老庄分理得条目清晰，这并不是因为今人的思维科学细致而超越古人。实际上是因为经过了20世纪初以来中国知识界的知识形态大转换，当代中国人已是脱离了中国传统的知识形态而采用了一个新的知识形态。如果回到中国传统的知识形态里来看，则中国古代经典都是严密完整，条理清晰，构成一个不可分割的体系。我们现在就来看一看这是怎样的一个系统。

二

中国古代学术的内在结构，可以通过学术的分类来透视。古代士

人所从事的学业，在汉以前是所谓的六艺，即礼、乐、射、御、书、数。这表明在中国文化的奠基时代社会还要求士人精通许多非智力性的技能。士人的进一步知识分子化以后，射、御、乐之类的活动即转由其他专业人士去做，而士人则专以书面知识为务。以书为业的古代知识分子是怎样看他们的知识结构的？这可以从他们怎样分编图书来了解。图书目录学其实并不只是一门技术性工作，它直接表现了特定知识形态的知识结构。这在古今中外都是无例外的。

汉刘歆首先提出了七略分类法。他将当时的皇家藏书分为七类，即六艺略、诸子略、诗赋略、兵书略、术数略、方技略。这种七分法并不令人满意，不久就为四分法取代。三国魏荀勖将图书分为甲乙丙丁四部。甲部收六艺小学；乙部收诸子兵书术数；丙部收史记及其他史籍；丁部收诗赋图赞。这种四分法一经提出，其生命力出人意料的牢固。晋李充整理图书，仍依四部分法，而以五经为甲部，以史记为乙部，以诸子为丙部，以诗赋为丁部，重新划下界线，创下经史子集四部。这种分类法到了《隋书·经籍志》就完全确定下来。这样差不多在15个世纪以前就产生了中国传统的经史子集四部分类。这种四部分类法一直沿用到20世纪初，虽然部属的子目代有变迁，总体组织历千百年而不变。这并不是因为古代学者保守传统而未能创造出更“科学”的分类法；也不是因为数字崇拜而恪守四象四时之数不肯将部类分得更细。事实上经史子集四大部类的划分相当准确地反映了中国传统学术的内在结构。对古代学者来说，四部分类非常合用。这正说明了从中国传统学术的知识形态的视角来看，四部分类是种合理的分类法。

我们可以从编纂于传统学术总结期的清代的《四库全书》的分类来看四部分类的结构。在《四库全书》的经部中，有《易》《书》《礼》《春秋》《孝经》等，也包括了小学著作。现代以来这个部类的整体性受到很大冲击。现代学者都把经部典籍的内容分列到哲学、历史学、伦理学等不同学科中去。史部这一类似乎与现代学科分类最相符，它的里面集中了正史、编年、纪事本末、别史、杂史等等。但也包括了时令，地理、职官、目录等现在看来大可划出历史范围的著作。子部最杂，似乎没有什么共同点可将子部著作归为一类。举凡儒、法、兵、农、医、天文、算法、术数、类书、小说、释、道等，都是子部内容。集部似可与现代的“文

学”类相侔，包括了楚辞、各种别集和总集、词曲等。但实际上“集部”与“文学”的概念是不同的。

什么是维系经史子集四部的内在逻辑呢？中国的四部分类显示的是怎样的一种知识形态呢？四部分类最显著的特征是经典中心主义。先秦时代流传下来的《易》《书》《春秋》等典籍，虽然来源各异，内容不同，是整个中国传统学术的基础和出发点。在这里比较一下西方传统是很有启发的。西方传统有两个源头，即古希腊传统和古希伯来传统。古希腊传统以理性的分析方法研究自然界和人类社会。古希腊学者以自然现象和社会现象为研究对象。所以他们的学术分类也以具体对象的类别为标准，有数学、伦理学、物理学、哲学、雄辩术等学科分类。而古希伯来传统以考究文本的诠释方法来研究圣典。他们的圣典也是来源各异内容不同，但在组成圣经之后就成了希伯来传统学者研究的对象。中国传统在这点上近似古希伯来传统，学问的基础、出发点以至对象不是自然和社会现象而是上古传世的经典文本。

仅有一套上古经典而无一个统一的思想也构成不了一个严密知识体系。今人读经，看出十三经的旨意各有抵牾，并还可从中分出什么主义什么主义。然而在传统学术中这些经典是一个完整的整体。《汉书·艺文志》说：“六艺之文，乐以和神，仁之表也；诗以正言，义之用也；礼以明体，明者著见故无训也；书以广听，知之术也；春秋以断事，信之符也。五者盖五常之道，相须而备。”这就很明确地说，《乐》、《诗》、《礼》、《书》、《春秋》这五经包涵了一个儒士所需要的从精神修养到入世事物的全部知识。各部经典的不同内容只是同一精神在不同侧面不同用途中的表现。那么，这个精神是什么呢？班固指出：“易为之原。”而《易·系辞》说：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”这说的是一种在自然界和在人类社会都是一致的宇宙普遍秩序。这种超验的天人同一的秩序，便是中国传统学术的中心所在。治学，就是要使人理解、服从和卫护这个秩序。因此《隋书·经籍志》说：“夫经籍也者，机神之妙旨，圣哲之能事，所以经天地，纬阴阳，正纪纲，弘道德。显仁足以利物，藏用足以独善。学之者将殖焉，不学者将落焉。”

学术的目的既是弘扬这种天人同一的秩序，那么所有知识的界定及其展开就必定是以这个秩序为准绳了。这一点在传统的另一种学术

分类中能看得更加清楚。现存最大的类书《古今图书集成》分编为六类。第一类为包括岁功、历法等的历象汇编;第二类是包括职方、山川等的方舆;第三类是包括宫闱、官常、家范等的明伦;第四类是包括艺术、神异、禽虫等的博物;第五类是包括经籍、学行、文学等的理学;第六类是包括选举、铨衡、食货等的经济。这完全是按照严格的天(乾)、地(坤)、人、万物这样一个表达在《易》中的秩序。学术分类中的这种秩序在西方传统中是完全不存在的。在中世纪西方学术中有七艺之分,即算术、音乐、地理、天文、语法、逻辑和修辞。前四艺予人知识,后三艺教人善辩。七艺之间的区别并不体现某种神圣超验秩序。

值得注意的是,《古今图书集成》中的这种分类,除了在一些类书中使用外,并没有被采用为正式的图书分类法。占主导地位的还是经史子集四部分类。两者的区别在哪里呢?以乾象、坤舆、人伦为题的分类法,是以自然界和社会的不同类别为分类标准,这并不符合中国传统学术的以经典为学术对象的本质。所以这种按事物分类的方法只能作为方便学者检索材料的权宜办法而不能成为知识分类的正式传统,此为一。其次,以事物类别为分类标准,这是一种描写客观事物的做法,而中国传统学术的目的并不在于描写客观事物。习天文者,并不是为了精确描写天体运行以找出其行动规律,而是为了预知人事规范行为。诵习经典,精研学术,根本的目的在于教化人,使人的行为举止符合大道,也就是符合这个天人同一的秩序。

至此,我们可以看出经史子集四部分类的内在合理性了。经部是中国学术的出发点。经部的典籍集中了对天人合一的根本秩序的基本陈述。史部则是天下大道在时间这个纵轴上的体现。观古今,知得失,就可以明白仁政曾经是怎样实践的。子部则是大道在百行百业这个横轴向上的体现。农工医兵,僧道术数,都归为一类,因为它们是一个社会秩序在共时上所有内容的百相百术。最后是集部。集部属下的是言辞,是传播表达大道的文辞。集部被列为四部之一,说明中国传统将文以载道置于非常重要的地位。统而言之,这四部的划分,着眼的是对传统儒士的全面培养。从经部,他得到基本的经典的学识。从史部,他得到历史的纵深感。从子部,他的学识结合到某个专业中。从集部,他知道如何完美地表达这个经典学识。中国传统社会要求它的知识分子掌

握的学识技能不超出这四类知识。所以经史子集四部分类在传统学术的知识形态中是非常合理而合用的，可历千百年而不易。

三

学术分类表现了一种学术传统的基本面貌。从学科是怎样分类的，我们可以看出这种学术传统是怎样构想其研究对象并且是怎样划分其知识范畴的。因此，改变学科分类，实际上意味着对学术传统的改换；抛弃一种学科分类，也就是摒弃一种知识形态而转换到另一种知识形态上去。这种转换在历史上时有发生。据福柯的研究，西方学术在17至18世纪之间就发生过一次重大的知识形态转换。这次转换的最大特点，是以相似性为出发点的分类方法给以演进性为出发点的历史方法所取代。这种方法论的嬗递的背景是知识界对研究对象的内在关系的看法完全变了。在中国清末民初也发生了一次翻天覆地的知识形态转换。但是中国的这场知识形态转变，其原因不在于原有学术内在的矛盾，而是因为外来力量的催迫。这外来力量并不完全是以其学术成就的高明出众而取胜于中国传统学术的。自器用到制度，以至思想方法，一个半世纪以来中国的变化，一步步都是在与西方列强抗争的企图中走出来的，这是学术界目前的共识了，这里不再赘述。我们关注的是这个知识形态转换是怎样完成的。

在中西学术初通消息的时刻，双方都是透过各自的知识形态来理解对方。对于莱布尼茨来说，孔子是位哲学家；对于明清士人来说，利玛窦是位西儒。这并不是个名称问题，它表明当时人们试图将完全异质的知识内容纳入自己的知识形态中来认识。在交往日繁译事盛行之后，各自知识界译自对方的著作都首先是那些可以方便地纳入自己的知识形态的某一部类的著作。自1687年至1733年间西方传教士所撰的介绍中国的著作中，有38%是关于历史、地理、天文、自然科学的，这几个科目在西方学术中是有相应存在的。译入汉语的西方著作也经过同样的选择，16和17世纪来华的传教士们的译著多为《几何原本》、《泰西水法》、《天学举要》、《坤舆全图》、《律吕正义》等类著作，与这些教士的本业相距甚远。人们常解释说，这是因为传教士们以实用学术

作敲门砖。这当然是不无道理的。但实际上传教士的策略也是为知识形态之间的交流规律所约定的。中国知识分子在初识西方学术时能理解和接受的只是相应于自己知识体系中某个已有科目的那些内容,也就是说他们能吸收的是一些可以归入经史子集的某个类目的东西。所以像天文、算法、地理,医学等在四部分类中找得到的类目都顺利介绍进来。逻辑、语法、修辞等在传统学术分类中没有地位的学问就迟迟不得其门而入。因而,仅就实用性一点并不能解释早期传教士述译的选择。要说实用,修辞学恐怕要比欧几里得的几何学实用得多,然而后者早就被移译成汉文,因为它可以被现成地归入算学一类,而前者则长久未见绍介,因为它与中国学术分类格格不入。只好等到 20 世纪,等到中国学术界转入了一个新的知识形态之后才登堂入室。

以中国学术的经史子集为本来选择吸收西学的这种"中体西用"局面并没有维持长久,西文西学随着列强联军在中华大地上长驱直入。而到了系统地接受西方教育的留学生成了中国知识界主力之后,人员上的准备也已完成。经史子集的知识系统终于守不住了。我们知道经部是四部学术的基本,经学是中国学术的核心,也是中国学术中最难于和西方学术合营的内容。西学东渐,没有一部是可以归入经部的;东学西渐,原模原样讲经学的也几乎没有。然而到了 20 世纪初,经学终于崩溃了。1907 年,胡适出版了他的《中国哲学史纲》,这是一个转折的征兆。在胡适那里,经学不再存在了。老庄申韩,孔孟朱程,都成了哲学家。他们之间的经与子的区别没有了;他们学说的整体性也没有了,只有掇出的符合西方哲学标准的片断论述。从经学到哲学,这是从一种知识形态到另一种知识形态的大转换。余英时称胡适是位转型的人物,就是指这一点而言的。自"五四"以来,一代代的中国学者在四部典籍里爬梳剔抉,写出一部部的《中国哲学史》、《中国文学史》、《中国逻辑史》、《中国语言学史》。这清楚地表明,中国传统学术的知识形态已亡。传统学术只是依新的学术格式来研究的材料而不再有成长的生命力了。我们在本文开始时指出的那种传统学说支离破碎的感觉就是因此而来的。

一个民族的学术,为其精神命脉所系。传统学术的存亡,关系的是民族认同的大事。"全盘西化"的口号不足为训。然而,中国在向西方

学习上已经走过了漫长的道路。如果把今天全中国儿童学习的课程给魏源、王韬看，他们会对其西化程度作何感慨呢？今天，“振兴国学”的呼声不绝于耳，但是国学究竟如何重建呢？历史发展或许有其不可违逆之处。今日之世或许已不可能再以四部为知识分类，或许已不能再兴经学了。但在弘扬国学时，理解和尊重传统的知识形态，把握传统学术的整体性和内在逻辑，这应是题中应有之义，也当是今天研究传统知识分类法的重要性所在。

通　感　考

读到“红杏枝头春意闹”，现在随便哪个中文系大学生都会说，这里有通感。然而20世纪60年代之前，“通感”这个术语在国内几乎无人知晓。钱钟书先生的著名论文《通感》驰目中外，见人所未见，立旷古未有之新论。此文一经刊布，“通感”即成大家耳熟能详的一个术语。但多年来，人们却殊少对通感现象作进一步研究。事实上，通感是一个涉及到多个学术领域的问题，可以从语言学、认知心理学、生理学、修辞学以及哲学等不同角度来观察分析。本文试图就通感的本质提出一些浅见，以期引起对这个老问题的新兴趣。

一

何谓“通感”？简单地说是视觉、听觉、触觉、嗅觉、味觉彼此打通互相交织。比如杜牧的“歌台暖响”一例以触觉述听觉即是。但是，并不是说凡是以一种感官的感觉内容来述说另一种感官所及的内涵便成通感。寻常所说的“这部小说是一部宏伟的历史画卷”、“这部交响曲描绘了一位英雄的历程”等说法并不被归入通感现象，虽然其中也涉及到两种不同感官的功能。这一类说法只是我们熟知的比喻修辞法。定义为通感的是这样一类术语，在那里表达某一类感觉特征的饰语直接修饰另一类感觉的对象，如“闹香”、“寒翠”等。

文学中的这种通感描写的本质究竟是什么呢？是不是像“通感”的名称所标示的那样发生了感觉之间的交通？写下“闹春”的诗人是不是真的以耳听色了？吟出“哀响馥若兰”的文人是不是以鼻嗅声了？从读者一头来说，欣赏这类通感句子时是不是产生了不同感官之间的交响呢？换句话说，文学中的通感是不是一种心理—生理现象？

心理学家们早就观察到这样一类人，他们的五官功能互相混淆。

比如说，有的人在听到某个语音时就能感觉到某种色彩，有的人在尝到某种鲜汤时会看到某种颜色。产生这种通感现象的是生理上的异常构造。心理学家们对这类人作过脑血流图的观察，发现他们在听到语音或尝到味道时血液会大量流向那些与视觉有关的脑区，而在正常情况下这时血液是应该充盈于与语音或味觉有关的脑区。这样的特异病例就是心理学意义上的通感(synaesthesia)。很显然，这种心理学上的通感不会是我们讨论的文学语言上的通感现象的基础。因为心理学上的通感是一种病态，只有极少数患者因目前尚不清楚的原因而经受这种感觉之间的错乱。文学语言中的通感则不同。正如钱钟书在其论文中指出的那样，从《乐记》到明清诗人，从亚里士多德到现代象征派诗人，古今中外写出通感句的文学家不计其数，他们当然不可能都是心理学上"通感"症的患者。而且，这些运用通感的诗文常常都是脍炙人口的丽辞妙句，古往今来欣赏这些瑰丽文句的读者未必都是些同病相怜的通感症患者。荀子言："人之百官，如耳、目、鼻、口之不可以相借官也。"这一断言并没有因文学中通感描写的存在而被推翻，不如说荀子的这一看法是为现代科学所支持的。现代心理学始终是将人的感官功能的分隔作为不争之事实。当代认知心理学中关于人脑功能的组元结构的理论，也否定了人的不同感官摄入的知觉有互相串通的可能。质而言之，文学语言中的通感描写在本质上并不是一个生理—心理现象。

那么，通感描写是不是就只是一种语言修饰手法呢？或者说只是一种超出常规的修饰词组呢？这样分析显然也有问题。因为通感描写的构成有其一定的限制，这种限制并不是语言本身所规定的。比如以触觉来形容视觉的话，红色只可说是"暖"，蓝绿只能说是"冷"；以听觉来形容视觉的话，鲜亮的色彩只能说是"闹"而素淡的色彩只能说是"静"；以触觉来形容听觉的话，高频率的声音只能说是"尖"而低频率的声音只能说是"钝"。这样的结合罕见错失，并且历古今而不移，越中外而一致。据此可以说是有一定的感知心理的因素规定了通感的形成。还有，不同感觉之间的交通看来也不是同样的流畅，这是通感描写的形成中的第二种限制。从钱先生所举的古典诗词的例证中可以看出，视觉与听觉之间的交通最为经常。"红叶、小星、梅、灯、萤火、苍藓、杨花、蝴蝶、荷、芙蓉"等都可成"闹"；"流云"可生"水声"；"鸟语"

呈"红";"鸡声"显"白";"柳声"皆"绿"等等,举不胜举。以形状的高下变化来形容声调的昂扬低回的"听声类形"的例子也遍及古今。其次,触觉、听觉、视觉之间也易打通。"笙歌"有"暖热";"碧衣"带"寒"意;"促织""尖似针";"灯光"令人"冷"等等都是有名的例子。听觉与嗅觉之间的交通也时有发生,如"哀响馥若兰","闹香"等。然而,相比之下有些类别的感觉之间似很难沟通。味觉是人的五感之一。汉语的"美"字正是从羊羔鲜味而来。但在文学语言中罕有用味觉来形容其他感觉的性状。"甜嗓子"是一例,或竟可说是一个例外。较之视觉、听觉等之间的交通频频,口之五味与其他感官感觉之间的隔绝颇可注意。这绝不是因为语言中关于味觉的词汇贫乏的缘故。语言本身的条件并不能解释为什么有的感觉之间交通易捷,而有的感觉之间罕有共鸣。这显然还是表明,是有一定的认知心理的机制规定着通感描写的形成。

二

文学语言中的通感既不能说是一种纯心理现象,然而也不纯粹是一种句式结构,其构成具有明显的认知心理基础。那么,通感描写到底是一种什么样的现象呢?

细察"通感"这一术语,可揭出多层歧义。心理学上所说通感指的是刺激于一种感官的讯号引起另一种感官的反应。文学中的通感描写,至少从欣赏者的角度来说并没有发生这种情况。因为尽管文学中的通感涉及五官五觉,但其本身只使用语言这个符号系统,而语言是靠独特的语言机制来传达的(当然语言也使用视觉和听觉,但语言的视听刺激引起人的反应是与色彩、形状等普通视觉刺激以及声响等普通听觉刺激引起的反应不同。这在下文还要论及)。在此我们要注意的是,阅读通感描写时,欣赏者并没有数官并用,作为语言的通感描写还是被当作语言来解释来理解的。语言符号触及的只限于语言机制。

然而,也不能说语言的使用中完全没有心理学上所说的通感现象。西方修辞学里常用"通感"一词来指一种与心理学"通感"庶几相近的文学语言效果。那就是在手段高明的作家那里,诗文的意义是多渠道

的综合形成。除了语言符号本身的意义之外，字词的声形也独立地传递意义。比如宋人陈与义题为《竹》的诗中有句“昨夜嫦娥更潇洒，又携疏影过窗纱”。吟咏起来“潇洒”，“疏影”，“窗纱”等的语音中仿佛可以听到竹叶沙沙的声响。古今中外的诗人都有这样的运用音韵来加强效果的。西方的T·S·艾略特就是精于此道的好手。除了直接摹声状物，语音还可以独立地表达一种微妙情调。作旧诗有所谓“东真韵宽平、支先韵细腻、鱼歌韵缠绵、萧尤韵感慨”的说法，又注意到“阳声字多则沉顿，阴声字多则激昂”的现象。这是因为诗句除了作为语言符号被接受外，同时又作为音响而印象于人的听觉。诗句以其形态兼效的例子亦有。苏轼以神智体写成的《晚眺》诗即是有名的一例。颀长字体的“亭”字表示“长亭”，短促的“景”字表示“短景”，颇可玩赏。西方则有20世纪先锋诗人中的字母诗派（Letterism）。字母派诗以字母排列形状的视觉效果见胜，这可说是发挥语言形体独立特点至极致了。凡此种种，都是在语言之外，复以音、形动人；数官并用，可以说是“通感作用”。事实上在西方文论中这样的现象也是称为“通感”的。但是我们要在这里讨论的也不是这个意义上的“通感”。我们研究的是以语言表达的感觉之间的兼通。

上文已经指出，通感描写本质上是一种语言现象，又显然受到感知心理因素的限制，这种心理因素必定是普遍而共通的，由此通感描写才可以进入文学而为千百年来的无数读者所赞赏。分析通感描写的形成，我们可以看到造成通感的两种原因。或者说通感得以产生的主客观两个基础。

先说客观根源。五官交感，异觉同呈，是有其本体论根据的。自然界事物的存在各有特定的方式。色、味、声等特性之间都是有必然联系。事物呈现于观察者的是一集束感觉，故在观察者的意识中许多感觉之间就具有必然的因果关系了。红火必然与燥热相联，巨型必然与沉重相联。生活中虽不乏例外，但这种感觉联系经文化沉积早成人的直觉反应了。文学中通感描写的一个根源就是这种客观特性的相伴性造成的心理联想，比如王建诗“寺多红叶烧人眼”一句，就是以“红—火”的相随为根据。李义山“夏月见红似热”也同理。韦应物的“绿荫生昼静”是依据树荫大多幽静这个常识。而李世熊诗“月凉梦破鸡声

白”则利用的是晨鸡伴唱曙色这一常见关系。至于苏轼的“小星闹若沸”，黄庭坚的“车驰马骤灯方闹”，陆游的“轻风忽近杨花闹”，“百草吹香蝴蝶闹”等句，这些诗句的奥妙在于先是将无声事物（“星”，“花”，“蝴蝶”）隐喻为有声动物，然后利用有声动物相聚则声繁这样一个联系而拈出一个“闹”字。总之，感觉互通并不是任意的，而是建立在客观事物种种特性之间的内在联系之上的。

再看通感的主观基础。这种基础与人的接受机能有关。人的五官所接受的讯号各有不同的物理性质，但讯号变化的趋向在感觉上表现为类似的走向。比如声音频率的高下与物体运动起落本是两类物理现象，但人的感官将频率趋向高域与物体向上爬升感觉为相似的运动；而将频率的趋低感觉为与物体下沉是同样的变化。这种类比感觉是与感官所受到的讯号的动量大小和感官反应的紧张度大小有关。虽然声波、光彩、气味等是不同的物理讯号，但人的感官可以按其讯号强度而作出类比的感觉。培根所谓“大自然在不同事物上所印下的相同的脚迹”的议论，当作如是解释。所以《乐记》可以将歌声描写为“上如抗，下如坠”，而白居易诗“有时婉软无筋骨，有时顿挫生棱节。急声圆转促不断，栗栗辚辚如珠贯。缓声展引长有条，有条直直如笔描。下声乍坠石沉重，高声忽举云飘萧”，完全是将声音比作运动。尖昂的声音频率高，正如上扬的运动一样聚力大，而低缓的声音频率低，与下坠的运动一样松弛少力。同样，陆机诗“哀响馥若兰”将琴声比作兰香幽幽；司空图诗“戍鼓和潮暗”将鼓声沉闷比作光线的暗淡；黎简诗“鸟抛软语丸丸落”将鸟鸣短促比作小丸的细微；这都是在不同的感觉中找到共同的性质。音之强弱，光之明暗，香之浓淡，都被看作是同一个性质的不同表现。正是这种共同的性质将不同的感觉串通了起来。这也就是说，这类通感描写实际上并不表示诗人或鉴赏者在闻声而见物，观察者是用同一个尺度衡量接受到的不同感觉。这尺度的相同使得不同感觉之间的比拟成了可能。

三

我们在上文强调，通感描写本身不是以一类感觉引发出另一类感

觉，它只存在于语言叙述之中。之所以要注重这一点，是因为这不仅关系到认清通感的本质，而且这也涉及当代符号学研究中的一项公案。

我们知道语言是一个符号系统，但它并不是人所使用的唯一的符号系统。声响也可组成一个符号系统，色彩亦是。人们早已为声音和色彩发展出了整套的复杂结构规则以用于表达交际，甚至用于高度美学化的表达。这就是与文学同列的音乐和美术。这三种艺术形式是通过不同的感官系统为人所接受而欣赏的。广义地说，这三种艺术形式是不是异形而同体的问题，或者说诗、画、乐是否同源的问题，也可以说是个通感问题（首创通感研究的钱钟书先生又发表过关于诗画关系的许多重要论文如《中国诗与中国画》，《读〈拉奥孔〉》等，这颇可使我们窥出一条学术脉络来）。关于这个问题已有许多论说，我们不在这里岔入了。我想探讨的是，除了语言以外的其他艺术形式中是不是也有通感现象。

试图以色彩传递乐声或以乐曲表示视觉效果的努力源远流长。歌德早就说过绘画与音乐的联系是绘画的一个主要基础。法国大诗人波德莱尔则发展出了一个完整的艺术理论，称为“契合理论”。“契合”有二类。一类称为竖向契合，是外在现实与艺术家内心情感或内心理想世界的契合。另一类称为横向契合，那就是在同一感觉平面上视、听、味、触、嗅等等的互相契合。但波德莱尔是诗人，其理论虽包含诸艺，但他的实践只在语言。在绘画领域里系统追求这种横向契合的当推俄国画家康定斯基。康定斯基仔细分析过不同色彩给人带来的不同感觉。他认为色彩与音调之间有某种恒定关系：“色彩就是键盘，眼睛就是琴槌，而灵魂就是一架多弦的钢琴”。这位抽象画创始人的许多作品都带着音乐作品的标题而以体现交响乐的效果为目的的。以音乐来表现画面的成功例子也有，最著名的当数俄国作曲家穆索尔斯基的钢琴曲《图画展览会》。它是观画后而作，人们可以找到与乐曲的每一节相应的画来。

音乐和美术史上的这些著名例子是不是就证明，在这两种艺术形式中也存在着文学中的通感现象？欣赏康定斯基的《作品第四号》时，只有对他的意图有所了解的人才会有乐律的感觉；同样的，如果对《图画展览会》一无所知的话，你不一定会在第一次听到它时就感到画面

的效果。诗文中的通感描写则不同,只要掌握汉语,就一定会理解"香声喧"是一种听、嗅之间的通感。这原因就在于这几种艺术形式所赖以建立的符号系统具有相当不同的性质。

不同的符号系统之间的差异及其关系是当代符号学中的一个争议问题。著名语言学家本维尼斯特最早提出,在不同的符号系统之间存在着互译关系。但是语言这个系统不同于所有其他符号系统,它可以转译其他系统的信息而其他系统则无法转译语言的内容。本维尼斯特的这个观点随后就遭到了意大利符号学家埃科的反驳,他认为语言也无法转译其他符号系统的内容。这两位当代符号学大师的争论涉及许多理论问题,目前还无法断言谁是谁非。从我们研究的通感现象来看,语言与其他符号系统相比确实有着非常大的不同。语言可以指称所有其他感官的感觉,并通过交相修饰而形成通感描写。这在其他艺术形态中是难以达到的。音乐或许可以激发出视觉效果,建筑或许可以引起节奏感,但这种通感既不肯定又因人而异,且因鉴赏者的文化素养不同而异。能够联通的感觉也相当有限。而语言则不同,语言中的通感描写广泛而肯定,为懂这种语言的人广泛一致地接受。这里的区别在于语言及音乐、美术所用的符号的性质完全不同。语言这种符号的所指是概念,以理性来把握的概念涵盖广泛且内容稳定,所以语言可以指称人所感觉的一切:视、听、味、嗅、触等。基于感知心理的一定规律,文学家们就可以将这些感觉内容非常规地组织起来构成通感描写。音乐或绘画则于此无能。因为在音乐和绘画中相当于语言的所指的,只是意象而非概念。意象不能指称万事万物,所以音乐和绘画并不能陈述其他感觉内容,也就无法构成文学中的那种通感描写。因此我们可以说,语言符号显示的概念体系是通感描写能够产生的前提条件。同时,就概念与意象的区别来说,我们也觉得本维尼斯特的理论似更合实情。因为语言运用其概念的指称能力可以陈述音响或色彩,而诉诸意象的音乐和绘画却是无法表述语言的内容的。如果我们的这个分析可以成立,这对于探索诗、画、乐的关系问题也是有启发意义的。

通感是个古老的现象,然而对通感的研究相对来说是晚近的事。自从法国心理学家米叶在 1892 年第一次使用"通感"这个词以来,通

感被许多领域的研究者所注意。这也导致了通感这一术语在含义上的分歧和在使用上的混杂。分辨清通感这个术语在不同的领域中所指的不同对象，是科学地研究通感现象的第一步。就文学中的通感描写而言，它既不是一种单纯的修辞手段，因为它显然是与感知心理的一些特性密切相关的；但它又与心理学上的通感症有根本区别。通感描写只存在于语言表述中，因此文学中的通感完全是一种语言现象。研究通感不仅能使我们更深入地认识这种艺术手法的本质和特性，也有助于我们了解语言这种符号系统的特点。

在古今东西之间

从我住的房间的窗口望出去,可以看到一片围起来的断墙残垣。一台日本造的推土机正冲击着顽固地竖立着的几段柱基。这儿将要建造一幢崭新的商业中心,旧房子当然先要拆除干净。几乎在上海的每一个街区都可以看到一片片的旧屋在被夷为平地,为的是给明天腾出地方。深印在童年记忆中的那些木门小巷老树石凳一点点地消失了,取而代之的是些令人敬畏的玻璃和人造大理石的庞然大物。然而对旧上海的倾毁表示遗憾的多是些远道而来的外籍人士,生于斯长于斯的本地居民却大多欢迎这种变化。即使不少人为被迫迁往生活不便的远郊而抱怨,他们还是觉得市政府的主张无可反驳:只有毫不留情地清除过去,才能实现上海成为又一个纽约或巴黎的梦想。

在地域狭小而拥挤的上海,未来与过去的冲突是以争夺每一平方米空间的形式表现出来的。然而在整个中国,在迅速现代化的东亚以至整个第三世界,人们都在努力让未来冲破过去的束缚。有一个词表达了这些国家里人们在过去和未来之间的选择:发展。发展的概念里包含着一条时间上的轴向,隐含着一个未来的目标。在这个词的当代用法中明白地显示了偏向未来而背弃过去。

在汉语中"发展"是个外来词,在汉语中的历史不足百年。这样一个为翻译一个西方概念而借自日语的词,20 世纪初的中国人尚觉得它生硬,如今却是官方和民间话语中最常用的词。没有比这更深刻地显示了中国社会思想在这百年中经历的变化。况且"发展"所指向的未来不是我们自己传统中的未来,上海人希望看到他们的城市成为另一个纽约或巴黎,而不是一个新的长安或汴京。当代中国人的未来观是建立在一个双重的断裂之上的。

"仲尼祖述舜尧宪章文武",儒家以复兴三代为己任,其实何止儒家,中国文化的轴心时代的儒、墨、道、法、农、兵百家诸说都接受上古存

在着一个完美社会这样一个假说，可以说上古黄金时代是古代中国思想的一个共同坐标，是数千年来中国文化的不变的参照系。然而自从中国与欧洲文明开始那不幸的冲撞式的交往以来，自军事而器用，自制度而风俗，自思想而语言，中国传统节节败退，欧风美雨步步进逼。短短几十年间中国人的思想范式发生了根本性的变迁。上古黄金时代这个参照系消失了。人们不由得不转向时间轴上剩下的最后一端：未来。然而这未来该是怎样一个未来呢？基于盛衰轮转的传统信念而期待再一个西汉盛唐的重现？或许不得不再加上一点本土文化中没有的东西？这个东西，不管你叫它是体、是用、是科技、是意识形态，只能来自西方。即此，就导致了中国现代思想中的第二重变迁。西洋文明成了中国现代思想的一个新的参照系。20 世纪初常用"西洋新法"，最近几年里好讲"国际规范"，指的都是欧美模式。它越来越成为中国人生活中不可回避的现实，并且似乎是不可避免地成了任何类型的未来蓝图中的成分。这样就完成了刚逝去的一个世纪中中国思想取向上的两重转折。由仰慕上古转为面向未来；从执著本土转为效法西洋。这个双重转折带来了知识类型和文化基础上的双重断裂。时间上的顺序性被打断了，19 世纪中叶以来的战争迫使我们不再盯着三代大同时代看；空间上的同一性被打破了，络绎而来的西人迫使我们向西方找根基。一个多世纪以来的中国人失去了在文化时空中的自己的立足点。我们经历的这种双重断裂使得在当前中国文化话语中过去和未来具有双重的对立。过去不只是逝去的一段时间，而且是中国文化已逝或将逝的传统；未来不只是时间上的顺延，而且是西方已确立的模范。旧则中，新则西。过去即是四书五经唐诗宋词，未来则是民主自由电脑高楼。由此，在对明日中国的文化规划中也就一直有着两种截然对立的草图。

有两位学者曾将上述两种文化改造规划相当典型地表述了出来。我们谈论这两位学者不是因为他们是最有名望的学界领袖，也不是因为他们各自的理论拥有广大的追随者。事实上一般的评论者都将他们的观点视为偏颇极端而予以贬斥的。但是或许正是因为极端而更可看出他们所代表的两派主张的实质。我们要将之对比的一位是陈序经（1903—1967），一位是辜鸿铭（1857—1928）。这两位学者的主张南辕而北辙，但是他们却有一些很有意思的共同点。两人都是出生于南洋

华侨家庭，都是在欧美受的教育。对于传统的中国社会来说，他们都是来自边缘的人物。这或许表明了中国文化是已经到了要由外来思潮来进行更新的时候了。

陈序经的名字是与“全盘西化”论联系在一起的。他的主张明确而彻底，“假使中国要做现代世界的一个国家，中国应当彻底采纳而且必须全盘适应这个现代世界的文化。”（陈序经《东西文化观》）为何要这样做呢？最根本的原因是因为非如此不足以生存下去。在他的一篇论文中他列举了中国文化不及西方的方方面面。“中国每以食物之美夸耀于世界，然而大多数的人还是饥饿，而且这些所谓精美的食，未必合于卫生。”“中国人素持以自炫的丝布，至今也渐渐的比不上外人所制者之精美。”“至于住的简陋，更是没有可比的余地。…… 连了我们数百年的帝皇都城中的紫禁城、万牲园、颐和园里的宫室，比之外国一个很平常的人家住宅，除了广大以外，布置设备与清洁上还不及人。”“日常生活的娱乐，也是比不上西洋人。”“再从交通的设备上来看，中国的落后，尤为显明。”“国防固是如此，政治更不堪说……我们放眼一看，见得盗贼的满眼，民生的涂炭，军阀的残酷，官僚的贪污。”“我们现时的法律，比之西洋法律又怎么样呢？我们的回答也是同样的。”“然而号称德治的国家的道德的状况也比不上人家。”“中国的哲学优胜过西洋吗？这无论是谁都不敢相信。要是哲学而像梁漱溟先生所说是思想的进一步，那么中国差不多可以说是没有哲学的。”“至于文学也是落后得很……怪不得现在一般为着文学用功的人，谈论也好，翻译也好，总免不得染着西洋的色彩。”“若说科学，愈要愧死。科学可以说是我们得未曾见过的东西。”“再说教育，中国之不及西洋，又是很显明的，人家有了百分之九十几是受过教育的，我们正是相反，有了百分之八十几是没有受过教育的。”“像上面所说的文化的各方面，既大大不如人，我们一切的农、工、矿、渔、盐、商等业也是样样不如人。”（陈序经《东西文化观》）

这样一张劣等生成绩单，在六七十年前是令人汗颜的，在半个多世纪之后的今天则会使人坚决不认同的。陈序经的这个论点听上去像是令人讨厌的过时的社会达尔文主义。并且，形成于 20 世纪 30 年代的陈序经的全盘西化论显然是立论于在 19 世纪的普世主义和进化主义

的基础之上的。这两个来源于启蒙时代的思想早已备受抨击而摇摇欲坠了。比较起来,来自另一个极端的声音现在听起来要显得“政治上正确”得多。那就是前一阵很引人注目的辜鸿铭的言论。

著述于20世纪初的辜鸿铭完全不理会进化主义的观念。他提出了对西方文化的一个完全不同的估价。辜鸿铭说:“在我看来,要估价一个文明,我们最终必须问的问题,不在于它是否修建了和能够修建巨大的城市、宏伟壮丽的建筑和宽广平坦的马路,也不在于它是否制造了和能够制造出漂亮舒适的家具、精致实用的工具、器具和仪器,甚至不在于学院的建立、艺术的创造和科学发明。要估价一个文明,我们必须问的问题是,它能够生产什么样的人。什么样的男人和女人。”(辜鸿铭《中国人的精神》)从辜鸿铭的观点看,最要紧的是摆脱因物质技术进步而产生的对未来的迷恋。我们应该做的是背过来面向过去,从永恒的中国传统中寻找解决人类社会问题的钥匙。这把钥匙便是“义”和“礼”。他说:“希伯莱文明曾授与过欧洲人以‘义’的知识,但没有授与‘礼’,希腊文明曾给过欧洲人以‘礼’的知识,但未兼及‘义’,而中国文明,其教化是‘义’‘礼’并重的。”“这种义礼并重的宗教,我称之为良民宗教。我相信,对于欧洲人民,特别是那些正处于战争灾难之中的欧洲人,那些不光要制止战争而且要挽救欧洲文明乃至世界文明的欧洲人来说,良民宗教将是一种使其受益无穷的新宗教。”(辜鸿铭《中国人的精神》)在辜鸿铭的笔下,我们不必从西方式的进化那里期待和谐美满的盛世,这个盛世早已到来,那就是按照孔子的教导组织起来的中国传统社会。

辜鸿铭的中国文化优越论与陈序经的全盘西化论是两种截然相反的社会理论。但两者的出发点都是对现实的批评。陈序经立论的出发点是对当代中国社会种种弊病的恳切认识。而辜鸿铭立论的基础是对第一次世界大战暴露出来的西方文明的劣性的揭示。陈序经出于对中国现实的不满而转向西方代表的未来。辜鸿铭深知西方文明在战争中显露出来的暴虐本性,所以转向中国的过去所代表的和平。陈序经呼吁的对象是面临亡国危机的中国民众。辜鸿铭演说的对象是深深失望的西方公众。这两种根本对立的社会规划来自于两人完全不同的经验,指向的是两个完全不同的听众。经过这近一个世纪的历史变迁,产

生于19世纪初的这两种文化话语现在又具有了不同的相关性。随着中国沦为殖民地的可能性的消退，陈序经理论中的那种救亡图存的现实紧迫性变得没有说服力了，而中国这几十年的西化过程又使中国渐渐地与欧美国家一起面临越来越相似的社会文化问题。这使辜鸿铭的这个一直被人定为顽固陈腐的理论现在听起来意外地切题。这似乎可以解释为何在目前的中国学术界陈序经仍然处于几乎完全被人漠视的境地，而辜鸿铭则重新引起了不少人的兴趣。

然而，为什么中西的差距在今天看来远没有陈序经那时所说的那么骇人？为什么在某些方面今天中国的状况也差可与西方相埒，以至于陈序经的主张变得令人讨嫌？实际上，中国这几十年来的变化恰恰可做个有利于陈序经的论据。陈序经指出，全盘西化是中国民族生存的必经之路。所以，不管你喜欢不喜欢，实际上自洋务运动以来我们一直在走这条路，中国已经和正在全盘西化。陈氏的西化论发表以来70多年，中国在西方列强面前已不再显得那么羸弱不堪，那正是由于我们又西化了70多年的缘故。我们现在以西式的卫生标准来检测我们的食品工业，西式的服饰流行于九州内外，使中国的国防终有威慑力量的是西方发明的原子武器。教育的西化也远比人们想象的深。且不讲整个教育制度以及考试文凭方式全是移植自西方，教育的内容从小学到大学全是以数理化生物等来自西方的学科为主。21世纪初的一个中国学生学习的课程与100年前的同龄人学习的课程无论在科目上还是在内容上以至所用语言上完全没有一点相似之处。再看国人引以为豪的中医。中医学在中国继续存在，并受到政策的保护。但中西医的发展并不是平等并行的。医学专家们所做的是以西医学的思想方法来分析理解中医，而不是相反。医学研究项目中只有以科学手段分析某味中药的化学成分及其药理作用。但从不见中医专家来确定某种抗生素是不是性凉味甘。中医学与中国传统的其他一切一样，已成为等待西方文化来分析来消化的材料了。我们的整个文化实际上已经西化得相当可以了。

确实，西化或许真是不可避免。我们的未来也肯定是与西方密切相关的。实际上陈序经的主张里最遭人非议的只是“全盘”两字。如果说迫使我们西化的是西方文化的功利效用，那么为什么不只吸收西

方文化中能使国家民族富强的部分，而在其他地方仍保持传统文化呢？事实上，从19世纪60年代薛福成提出“今诚取西人器数之学，以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道”以来，部分吸收西方文化的主张一直是个最有吸引力的口号。不同时代不同政治立场的人都提出过类似的思想。陈序经与辜鸿铭，一持西化论，一持复古论，他们的言论非常彻底而纯粹。他们的主张在20世纪中却少有追随者，盛行于中国思想界的往往是这两种意见的某种混合物，或者是他们两人的立场之间的某个中间位置。是不是中国文化中偏好中庸调和的倾向使然？过去和未来，传统和革新，这是所有有关中西文化的讨论中不可少的中心概念。围绕着这两对概念构筑起了所有各种关于中国文化走向的言论。这几个概念显得含义自明而易于理喻，因此自然而然地被用作了言论的起点。然而思想上的纯粹并不意味着在现实中的明确。思维中方便的抽象是不是一定就能在现实中找到对应呢？

距今1 400多年前的唐朝的工匠们曾在今天的江西南昌附近建造了一座滕王阁。这座楼阁曾以其雄伟高耸的气势而赢得了当时最有才华的文人赞叹。20世纪的80年代末，人们决定把倾圮已久的这座楼阁重建起来。但是重建起来的滕王阁远不是一座纯粹的古阁。当代的建筑师采用的是现代的建筑技术，运用的是钢筋水泥材料。现代滕王阁的尺寸显然也与唐代的滕王阁不同。人们或可以批评建阁者着眼于旅游效用而不顾古迹原貌的做法，但这个事例给予我们的启示是不止于文物保护的意义。重建滕王阁是为了复古，但是在拥有了现代建筑技术之后，是不是还有可能仍然完全按照古老的唐代技术来搭建楼阁呢？换句话说，人类已获得的知识技术是不是能再被主动地遗弃忘怀呢？已学会了的就一定会被利用，已进入思想视野的就一定不会被漠视，而不管这知识是从何得到的和怎样得到的。这是知识之果对人类的命定的诱惑所决定的。再说建筑的结果。滕王阁在那篇著名的《滕王阁序》中被描写为：“上出重霄，飞阁翔丹，下临无地，鹤汀凫渚。”然而我们知道它当时的实际高度不会超过一二十米。如果我们重建它时也遵照它原来的结构高度，谁还会有宏伟壮观的感觉呢？这样，忠实于古代实际的尺度，就不忠实于古人实际的感觉；忠实于古人实际的感觉，就无法忠实于古代实际的尺度。换句话说，在回复传统的努力中，

我们是无法忘却现代生活的经验的。当代生活经验所得注定要干预我们复兴旧物的行动。致力于儒学第三期复兴的诸位学者有的发现儒家传统中早有“民主”“自由”的萌芽，有的论证“民主”“自由”与儒家思想实不相违。论辩细密、用心良苦。原因就是作为一种当代的社会政治思想，即便以复兴古传统为宗旨，也无法忽视作为当代政治经验的主流的“民主”和“自由”。

复古无法忽视现代。那么开创未来时是否就可以不及过去呢？中国当代史上曾有过一场大规模的以扫除一切旧事物开创一个崭新未来为宗旨的社会政治运动，那就是“文化大革命”。可以说“文化大革命”中统治意识形态的是一种供奉“新”的宗教。这种对“新”的膜拜也曾迷惑过不少“文化大革命”的研究者。然而如果我们观察一下“新”的标签覆盖下的现实，我们看到的是非常古老的政治行为的重演。“文化大革命”对一大批高级干部的清洗以及对几乎所有知识分子及文化创作的迫害曾引发了不少评论和分析。但是我们只要去读一下明清史便会知道这是与历史上最高统治者取得政权后的行动非常类似的。只是行刑者以及定罪的用语不同而已。试图向未来的新世界跳跃，但是实际上还是羁绊于现实的政治关系之中。只要现实的政治关系与过去相同，在新的方式下能做的事只会是过去历史的又一次可悲的重复。“文化大革命”是一场大灾难，其发动者和领导者关心的也并非是国家的富强。但是其名新而实旧的实质未必只是虚伪的结果。清除过去并不能阻挡过去执拗的回复。这恐怕也是“文化大革命”所留下的一个教益。

在思考过去和未来的关系时，我们不禁会想起普鲁斯特的那段著名的话：“Homme occupe si peu de place dans l'espace, mais git comme un géant dans le temps.”（人在空间中只占那么小的地方，可在时间中却能横跨古今。）他指出的是人类的一个几乎难以规避的生存条件。无论是全盘西化论、复古论，还是任何其他社会改造方案，对历史或未来的陈述都是其论题的起点，似乎人们在思考生活时已无法摆脱历史的度向。然而，实际上人们在空间上只占据一小点，在时间上面对的也只有现在的一点。过去和未来只是在现在生活经验上折射出来的幻影而已。这也就是说，在现实生活中过去和未来是难分难解地联系在一

起的。无论是想回复到过去的经验还是想创造出崭新的未来，都必须从现在出发。全盘西化论也好，复古论也好，它们的一个共同点就是不满于现在。

在整个20世纪中新旧之争一直震撼着中国。中国在这个世纪里看到的各种各样的复古或西化的社会改造规划恐怕比任何别的第三世界国家都多。这是因为不管政见如何不同，几乎所有的中国人都对中国在20世纪的现实不满。过去和未来这两个幻象在中国的政治和思想话语中始终占了中心的地位。对于背负着3 000多年文明传统，又眼见西方的霸权优势的中国人来说，这是一个很自然的反应。他们感到现在是处在一个空谷里。然而要走出这个空谷并不是靠在过去和未来这两个幻象中作一个选择。真正重要的是要将现实从幻象中解放出来。这并不是说不再对现实不满，那只会堕入到一种为权力服务的卑劣宣传中去。而在这百年间对现实的不满和批评可说是导致中国进步的最有力动力。我们希望在21世纪做得更好的，是在现实的基础上利用东西方文化的一切有益资源。未来的开拓一定要依赖于现实条件的组合，而现实条件的演化也必定是与过去的经验相关联的。断绝过去的激进主义和漠视世界的自我中心主义在过去给中国带来的损害已经够多的了。我们期望中国以更理性的现实主义走向21世纪。曾对中国文化寄予莫大希望的伏尔泰告诫世人说："应当耕耘我们的园地。"比起任何宏大的未来计划，比起任何动人的传统之旅，这个谦卑的劝告更适于中国的今天。如果中国人民在经过了这个漫长而多难的世纪之后学会了对过去的回忆和未来的许诺采取清醒而理智的态度，那么21世纪或许真的会带来一种新的前景。

中西语言里的“文化”

“文化”真是个奇妙的词,今天的世界须臾不可无此君。衮衮诸公由文化而扬名,纷纷世事标文化而通行。如果两个年轻人吵架闹离婚,大家会说那是由于他们性情脾气不合;如果两人中一个是中国人一个是外国人,大家就会说那是由于文化不同。这桩离婚案的动机也立刻就有了某种重大而不容商量的意味,而一切谁对谁错的讨论也无由谈起了。当代的谋士们宏论高发,宣布我们的世界已经进入了多元文化时代,每一种文化都有在太阳下存在的权利,所有的文化将要在平等的前提下自由地竞争雄长。海内的文化官员们摩拳擦掌,要发扬光大中华文化,让中华文化走向世界。除了想要多招徕海外游客增加旅游收入以外,发扬中华文化的口号确有使国人意气风发的功能。受洋人的气一百多年了,现在也该让我们正宗纯粹的中华文化在世上露露脸了。可是,爱讲中华文化的人却很少想到“文化”这个词实际上倒可算是个正宗纯粹的外来词。中国传统里是有“文化”一词,那是“文治教化”的简称,意义很窄,纯是从治理国家角度而言,且不常用,在浩如烟海的古代典籍中它的出现寥寥可数。如果我们只用汉语本来的“文化”,就不会有今天常能看到的像“军事文化”,“武侠文化”这样的名目,除非把它们当作是钱锺书先生所说的“冤亲词”来使用。现代汉语里的“文化”是西语“culture”的汉译。日本的兰学高手们从中国古籍中找出“文化”两字来对译“culture”,西风中的中国接了回来。旧字新义,乘着眼熟而大行于世,今天竟成了汉语中使用率最高的词之一了,然而这毕竟是个外来词,要弄清它的意义还得追溯它在西语里的根基。

在西语里“culture”是一个意义非常复杂多变的词,泰里·伊格尔顿(Terry Eagleton)在他写的《文化概念》一书的开首就指出,“文化”是西方语言中意义最复杂的三四个词之一。他的这个断言重复了20多年前雷蒙·威廉姆斯分析“文化”这个词时的说法。可见“文化”意义

的含混由来已久。“文化”含义之丰富多变，与这个词在西方语言里的悠久历史有关，它的所指的微妙变迁，恰好见证了西方文化的沧桑历程。

“文化”一词的起源朴实无华，它来自于拉丁语“cultura”，指的是人类最基本的生存活动“养殖”或“种植”。现在人们一说“文化”就想起诗书礼乐，殊不知文化原是根扎在泥土之中的。西语中的“文化人”本来是胼手胝足的劳苦人。即使现在，在英、法、德语中“culture”一词还没完全与其根源断离，在许多场合能表示这个古老的意义。但从16世纪起，培植庄稼牲畜的意义被转而用来指培植人的精神和学识。“culture”的这个隐喻义渐行渐远，最后竟附庸变大国，取代了其原义而成了这个词最常见常用的意义了。但是，一离开了物质世界，“culture”这个淳朴的词就无可挽回地走上了一条纷乱错综的无尽歧路。它所指的东西越来越多：人的举止修养、社会的风尚习俗、文学艺术、哲学科技等等都能被标志为文化。而且在不同的时代不同的场景里文化所指的对象会不断地变化。在所有这些令人眼花缭乱的意义变化中最令人惊异的是现代以来文化概念的特异化。

当“文化”一词开始被用来指人类的精神成长时，文化表示的是人类共有的精神财富。文化是人类精神的高扬，是人类本性的升华，是天下人可以忘一己之私心而共通声气的大同之音。一曲《欢乐颂》表达了全世界人民的美好希望。然而且慢，说到这儿马上会有警觉的论者打断道，贝多芬的音乐和席勒的诗都是欧洲文化的产物，拿这种特定文化的东西来代表全人类显然是臭名昭著的欧洲中心论的流毒，表达我们亚洲人或中国人理想的应该是我们自己文化中的作品才是。这种理直气壮的文化本位论今天我们常常能听到，它离过去的文化观念不啻有天壤之远。在过去的时代里，文化是融合人的催化剂，是个体得以获得价值的公分母。证之于中华文化，我们看到，曾有很长一段时间在东亚大陆上，不管你是燕赵之士还是来自吴楚泽国甚至扶桑列岛，都会认同于华夏文化之中——那传续久远的大家视为共有的神话、诗歌和典籍等提供了一种共同的语言和从属感。在这宏大的文化面前，人们各自的差异都只是些无足轻重的习性癖好而已。吴公子季札聘于鲁观周礼，一一评点，如数家珍，绝想不到划个“你们鲁文化，我们吴文化”

的界限。反观欧陆也大致相仿。中世纪以来的欧洲人,不管是出生在伊比利亚还是远居巴尔的海畔,都认同于那个用拉丁语记载的共同文化。各国皇家宫廷里总是聘用一群来自别处的谋臣学者。文化的这种大同作用从 18 世纪以后就慢慢淡了。到了 19 世纪 80 年代,大作家、《基督传》的作者勒南觉得要提醒世人,“在法国文化、德国文化、意大利文化之前有个人类文化!”但是持普世主义文化观的人注定是在逆历史潮流而行。现代以来“文化”不再以这种笼盖一切的单纯形式出现,在“文化”前面总有一个限定词:“某某文化”。这是文化的含义和它的社会功能的一大巨变。文化不再聚合人融和人,相反,文化成了标示差别区分人群的利器。人们不再能在文化中找到跨越个性的共同之处,似乎欧洲大陆或东亚是文化所能包容的最大限度,越出这个大陆就得是另一个文化了。赫尔德的那部未完成的论人类历史的大作是为滥觞。他呼吁,文化应该是个复数名词。不仅每个民族每个时代都有自己的文化,每个民族内部的各个社会集团也都有自己的文化。回观过去一个多世纪的历史,复数的文化可说是 19 世纪影响最为深远的发明。所有的差异——地区的、时代的、社会的、性别的——现在都被加上“文化”的标记而正式化了,各种人群都随之学会了把文化看作是伸张自己被压抑被抹杀的特性的旗帜。每当我们听到“某某文化”的论说,那肯定是有人要划出一个圈子讨回某种权益了。文化不再是一个我们捐弃差异取得共识的领域,相反,文化变成了冲突的前线。不仅世人必须尊重我的特性,因为那是文化,而且非我文化者其心必异。文化的这种对立作用在前南地区的各族冲突中达到了令人触目惊心的程度,正像伊格尔顿所说,在那儿文化不是个往录音机里放什么音乐磁带的问题,而是要举枪射杀哪个邻居的问题。从鉴赏家们的专爱到内战的起因,文化可真变得难以辨认了。

随着文化被用来为各种各样的差别加冕,文化所指的内容也大大扩张了。过去讲到文化,人们想的是莎士比亚和舒曼,今天则不能不包括四川火锅和倒贴的福字。文化学者们想出了一个无所不包的文化定义:文化就是一个特定人群的所有的特定实践。这样我们不仅有咖啡文化茶文化,访美回来的人谈起那儿的刺青文化和厕所文化。泛文化风起使文化一词成了高频率用语,但奇怪的是它倒没有像使用过头的

硬币那样被磨损，文化还是保持着它的光彩，凡是贴上文化两字的事都骤然带上尊严，使你不得不肃然对待，颇有化腐朽为神奇的作用。日本人为口腹之好而捕杀鲸鱼，引起全世界的抗议。执意不肯放过那些大海兽的东邻回答道：吃鲸鱼是我们饮食文化的一部分。文化居然能当作为灭绝物种行为辩护的口实。这不禁令人感叹，文化，文化，多少畸事假汝之名而行。

文化之别既大行于世，各色琐事俗务都被纳入文化领域，这使文人们有了个错觉。既然天下事都是文化，那么他们就可以纵谈古今上下而无须顾及什么专业素养了。最近几年来特别时髦的是那些文学博士们扔开自己的专业而大谈政治理论经济制度历史大势。对于这个盛行于当代学术界的现象，伊格尔顿有个很冷峭的评说："看到那些学的是诗律词韵的人滔滔不绝地谈论后殖民主义、二度自恋和亚细亚生产方式，这真令人不安。这些题目我们希望最好还是留在那些不这么纤细的手中。但事实是许多专业学者就像靠不住的智囊一样放弃了这些问题，这样就让这些问题落到了那些恐怕是最不适合研究这些问题的人的怀里。文学教育有不少长处，但是有系统的思维不是其中之一。"伊格尔顿的这番话使我们想起了刚来过中国的一位美国后现代主义和"晚期资本主义"文化理论大师。令人惊异的是这位文学系的教授对中国的"文化大革命"不吝赞词，其原因恐怕就是对他来说"文化大革命"并不是铜头皮带的飞舞和牛棚里的血泪，按标准的后现代理论一切都是话语。这10年的痛史只是一篇话语。"文革"的笔杆子们整出来的东西在教授看来还是一篇蛮不错的话语，可以纳入到他的煌煌文化理论中去，却忘记了在文辞堆起来的文化理论之外还是有个现实存在。

我们生活的现实是不是真的像文化理论家们以为的那样可以完全归结为各种文化并且最终归结为话语？如果我们不像文化理论家们那样只专注于话语，我们不难看到话语后面还有一个现实。话语的价值不只是由所谓文本的"互文性"所决定，现实总是要侵入到话语的舒适体系中来的。是亿万人在"文革"中遭受的灾难使文学教授的精致渊博的理论显得虚妄，而不是相反。这个不那么好摆脱的现实也不是能轻巧地为"文化"所整齐地分割的。现在流行的文化概念以承认差异

为基点；以文化的名义人们分辨和确立了种种不同的信念体系和生活方式。然而这种主张平等对待人类思想和行为的多样性的文化立场或许转而会成为对人的新的束缚。文化是对一个社团一个人群的特征的类型性概括，但是生活的现实不是由类型组成的。生活是个人的生活，生活的原点是个人。个人不是哪种文化概念可以确定可以穷尽的。如果说文化就是一种特定的生活方式，这意味着一定文化中的人必定是这种生活方式的驯顺的遵循者。可是人的真正价值在于人的自由发展，在于超越界限的无穷潜力，其中包括文化的界限。超越一种文化必是由于人们在追求更高的价值，这样不同文化形式之间就不会是完全等值的。不管你把文化价值的大小之别称为高低、雅俗还是先进和落后，这不是文化偏见，而是人类文化生活的常情。而且，是不是因为你居住在恒河畔的泥屋里而他在曼哈顿的摩天楼上班你们价值选择的动因就一定完全不同？人之所以难以被至今为止的任何理论所把握，就是因为人并不是完全被他的社会关系和他的社会地位所规定，他总有那么一点与他的文化角色错位的地方，有和他的社会环境脱节的倾向。人的天性或许就在于此，或许在这里可看到人性的普遍性。当然，在后现代的今天谈论什么人的天性和普遍原则会显得是太落伍太不合时宜了。然而在人们不假思索地用"文化"这个名词来方便地谈论世上的万事万物时，是不是有一些关于人的最根本的最丰富的东西被流行的文化概念所忽视了？当代话语中最常见的关键词"文化"是个涵义非常丰富的词，但像所有的流行概念一样，也有危险的思想陷阱在里面。

亥姆霍兹与王国维的治学三境界

王国维的《人间词话》通篇都是对古典辞章的涵咏体察，每一则都以寥寥数语评判出历代名词的妙处，其议论的精当深切一直受到后人的推许。但是其中的第26则却很是与众不同，在这一则里静安先生似乎是跑题了，他谈起了做学问的经验，提出了后来非常有名的所谓治学三境界说：

> 古今之成大事业、大学问者，必经过三种之境界。"昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路。"此第一境也。"衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴。"此第二境也。"众里寻他千百度，回头蓦见那人正在灯火阑珊处。"此第三境也。此等语皆非大词人不能道。然遽以此意解释诸词，恐晏、欧诸公所不许也。

《人间词话》以"境界"说著名，但是这一则里谈的"境界"却与开篇劈头标示的"词以境界为最上"的"境界"无涉。静安先生自己也意识到他这不是在评析辞章，这则词语的最后一句明白地说了他引用诸词只是借喻己意，实际上这一则并不能算是词话，而是静安先生对做学问的一个感悟。似乎他既没能把这个想法演绎成独立的文章，也没有什么更合适的地方可以缀入此节，所以就放在散简集成的《人间词话》中了。

关于做学问要经历三个阶段的这个想法并不是静安先生在撰写《人间词话》时才有的；事实上，这个想法在他的脑中已盘桓了好几年了。《人间词话》脱稿于1910年，而在完成于1906年的《文学小言》中，亦就已录有一则内容大体相同的文字，只是那时他用的是"三种之阶级"的说法，"境界"一词尚未到他的笔下。另外，在《文学小言》里的结语也有不同。他写道，"未有不阅第一、第二阶级而能遽跻第三阶级者。文学亦然。此有文学上之天才者，所以又需莫大之修养也"。

《文学小言》里的这句"文学亦然"颇耐人玩味，似乎表明这"三种

之阶级"另有所出，他在这里是把它证之于文学。如果这个猜想是正确的话，那么哪儿是这个"三种之阶级"的说法的真正出处呢？静安先生自己没有留下任何说明，但是与他相知很深的他的同事陈寅恪曾指示过大体的方向，他在那篇评定王国维一生的《王静安先生遗书序》中概括了静安先生主要的治学方法，其中"三曰取外来之观念，与固有之材料互相参证。凡属于文艺批评及小说戏曲之作，如《红楼梦评论》及《宋元戏曲考》、《唐宋大曲考》等是也"。那么，录入《文学小言》和《人间词话》这两部文艺批评著作中的这个"三境界"说有没有可能也源于外来之观念呢？

域外确实有一个关于发明的理论和静安先生揭示的"三境界"说非常相似。在19世纪末年，德国的大物理学家和生理学家亥姆霍兹(H. von Helmholtz，1821—1894)曾指出人的创造性思维会经历三个阶段，第一个阶段为"饱满(saturation)"，第二个阶段为"酝酿(incubation)"，第三个阶段为"顿悟(illumination)"。亥姆霍兹的"饱满"阶段指的是研究者对所关注的问题的充分把握，包括无法再继续的思路，而这与静安先生以"独上高楼，望尽天涯路"来描写的情形大体相近：已有的一切尽在眼底，前程何在？亥姆霍兹的"酝酿"阶段指的是研究者围绕着课题反复地不停地思索，静安先生拈出"为伊消得人憔悴"，更强调这个阶段的辛劳。亥姆霍兹的第三个阶段与静安先生的第三境界几乎完全一样，只是借着辛弃疾的词句静安先生的描写更有戏剧性。总之，在亥姆霍兹的"创造三阶段"说和王国维的"三境界"说之间有着显见的相似性。

静安先生的"三境界"说是不是借自于亥姆霍兹呢？我们在这儿也不可遽下定论。因为，英雄所见略同的可能性也是有的，毕竟从事精神创造的人都会经历类似的思维过程。20世纪70年代有一群物理学家、生物学家、画家和诗人，其中包括一些诺贝尔奖获得者，聚集在美国的一个叫埃斯彭(Aspen)的小镇上讨论创造性思维的规律。大家工作的领域虽然很不相同，但是交流下来竟发现创造性思维都会经历相同的过程。先是有一个思想的目标，但是遍寻现成的路径都无法达到目的；然后是在一段时间里不停地思考，却总是不行；最后，完全在无意之中，常常是在骑自行车，刮胡子或做饭时，闪亮的思想突然冒出来了。

这些学者和艺术家们在交谈后都很高兴地以为他们总结出了一条思想规律。但是过后，与会的大物理学家盖尔曼发现，早在一个多世纪以前他们的伟大前辈亥姆霍兹就指出了创造性思维的三个阶段。他们的讨论实际上是重复了亥姆霍兹的理论。

静安先生的“三境界”说会不会也像盖尔曼他们那样是他自己悟出来的呢？或许是。但是他径取亥姆霍兹的“外来之观念”的可能似乎更大。静安先生和亥姆霍兹几乎是同代人，亥氏在当时是位人皆仰之的大学者，静安先生不可能不知道他。我们知道静安先生早年醉心于德国文化，在学习德国人文哲学上用功甚勤。但他下过工夫的不止是康德哲学等，自然科学也在他的视野之中。1900 年静安先生东渡扶桑，入东京物理学校学习数理，成果之一是翻译了一本物理著作，译本题为《势力不灭论》，用现在的术语就是“能量守恒定律”。发现这个定律的正是亥姆霍兹，不知静安先生译作的原本是哪本？会不会就是亥姆霍兹的名著《论力的守恒》(*On the Conservation of Energy*)？或许静安先生在翻译亥氏的理论时闻知了当时还很时兴的亥氏的“创造三阶段”说：以常理推测，这样的几率是很大的。

不管亥氏的“创造三阶段”说和王氏的“三境界”说之间有没有姻亲关系，这两说在各自的文化世界里都有很不凡的后继演化。亥姆霍兹的三阶段说尽管已有一个多世纪的历史了，却并没有被人忘记。相反，他的这个学说在西方开创了一个研究领域。1908 年，法国数理学家彭家勒(Poincare)根据自己的研究经验指出，亥氏的三阶段还不完整，探寻新思想的学者在“顿悟”以后，应该还要经历一个“证实”(verification)的阶段，以确定自己捕获住的想法真是个好想法。又过了半个多世纪，美国心理学家格蔡尔斯(Getzels)又提出，亥氏的第一阶段其实也并不是真正的开始，前边应该还有一个“发现问题”(problem finding)阶段。他的理由是爱因斯坦等大科学家都说过，提出一个好的问题本身就是一个创造性的工作。这样，现在西方学界一般公认的创造性思维的过程就有了五个阶段。经过这样扩展的亥氏学说成了当代创造心理学的标准学说，以此为基础的论著在西方还不少，这个学说特别被应用于创作设计的教育课程中。

在中国，静安先生的“三境界”说也远没有被时代的变迁所湮没。

20世纪的60年代初，某文化高官在号召“向科学进军”时引用了静安先生的“三境界”说，自此以后“三境界”说大行天下。不夸张地说，在国学的小圈子以外，静安先生的学说中最为一般人知道的也最广为引用的就是这个“三境界”说了。然而，或许静安先生所用的词句太华美了，当代所有谈论这“三境界”的人似乎都认为静安先生的这个说法尽美矣又尽善也，至今未见有人提出要进一步在心理学层次拓展深化这个“三境界”说的想法。

写成历史的罪责

第二次世界大战在时间上离我们越来越远，可是它在人们心里的分量却显得越来越沉重。教科书事件、参拜神社事件、索赔官司的败诉，日本人一连串的表现使中国人越来越不满。我们的不满因为有了与德国人的对比而更加强烈。都一样是大战的罪责国，这边的首相在参拜战犯的神位，那边的总理在被害者的纪念碑前默哀，这太令受害的中国民众觉得无法忍受了。愤慨之余，许多人也会问，日德两国的首脑们如何会有这样截然不同的表现呢？我们有的答案还不少。文化史家们从文化根源上找到了回答，德国民族具有的是一种罪责文化，而日本民族具有的是一种耻感文化，所以他们对自己的历史责任的反映就很不相同；国际政治学家们作出了国际政治背景的回答，这一切都是美国的战后政策造成的。因为冷战的需要，美国没有在日本彻底地清算战犯，结果日本人就没有了什么犯罪感。

这些解释或许都有其道理，但似乎都间接了点，都像是缺少了点什么。我们首先应该观察一下原战责国对战争的罪感是怎样形成的。如果德国和日本对那场战争的态度正构成一个鲜明的对比的话，我们应该先来看看德国人是怎么会有沉重的负罪感的，他们是对什么感到有罪的。

德国人发动了大战，但是使德国人低下负疚的头颅的不是那些越过边境的装甲师团而是战争中犹太人的遭遇。今天，德国人感到他们在战争中最主要的罪责，他们最根本的罪孽，是集中营中的数百万犹太人的死亡。德国为铭记自己在大战中犯的罪恶而在柏林市中心建立的纪念馆正是献给犹太人的。所有德国人，甚至所有的西方人，在说到二次大战的灾难时，脑子里立刻想到的不是倒在战场上的士兵和死于轰炸中的平民，直接地冲击着他们良心的是奥斯威辛集中营里的那些骷髅般的犹太囚犯的身影。犹太人的集体被害还得了一个专有名称：大

燔祭(the Holocaust,或直接用希伯来语 the Shaoh)。这个名称的宗教含义使犹太人的牺牲有了不同寻常的独特意义,这个名称因此也成了德国罪恶的象征。600 万犹太人被屠杀的历史成了德国人必须直面必须回答的问题。

但是,从历史罪恶演化成现实问题并不是一个自然而然的过程,德国人的这个沉重的罪责感并不是他们自己感悟出来的,而是历史加于他们心头的。我这里说的历史有它的特定意思。历史这个词儿其实有两个意义,它可以指过去发生的一切事件。但是,时间一推移,这个历史就消失在黑夜后面了,就不为人们所见识了。我们还有第二个意义上的历史,那是人们意识中的历史。这个历史是包括历史学家在内的许多有话语权的人的有意行为的结果。如果说历史是人民创造的,人民需要创造两遍历史,先是实地的行动,然后再在意识中构造出曾经发生的历史图像。这两个历史的过程并不是丝丝契合的。

犹太人的牺牲虽达 600 万之巨,但是在德意日法西斯导致的数以千万计的全部死亡人数中也只是一个部分。为什么这部分人的死亡会如此地撼动人心呢? 事实上,单纯的死亡人数并不足以令人动容,需要有更深入的历史工作来赋予这个史实今天它所具有的意义。在大战刚结束时,纳粹对犹太人的屠杀实际上并没有引起人们什么特别的注意。以清算纳粹德国战争罪行为目的的纽伦堡审判并没有把屠杀犹太人作为一个重要的指控提出来,在这场举世瞩目的审判中纳粹头目是作为战犯而不是作为种族灭绝犯被定罪的,他们的主要罪责是发动侵略战争。甚至大战后立国的犹太人的祖国以色列在很长时间里也没怎么想到他们那些死于希特勒集中营的同胞,那时候狂热的犹太复国主义者们甚至羞于谈论这几百万不幸的死者,因为在他们看来这些可怜的同胞根本就不应该留在欧洲束手待毙,他们早就应该移民巴勒斯坦为民族家园斗争了。

这一切在 1961 年都变了。经过多年的追踪,神通广大的以色列特工在阿根廷绑架了潜逃的前纳粹中校艾赫曼并把他押回了以色列。随后,在以色列当时的总理本·古里安的精心策划下,耶路撒冷举行了一场轰动世界的审判。就是这场大审判把德国纳粹屠杀犹太人的罪行推到了世人的眼前。这个原先默默无闻的艾赫曼中校正是党卫军里具体

负责运送犹太人去死亡集中营的官员。在整个审判过程中，按照西方司法严谨而细致的程序，大量的证人以亲身的经历作见证，把种族灭绝的恐怖历史点点滴滴生动鲜明地复述出来了。句句证词都是经得起核对的法律证据，句句证词又都是在全世界媒体的注视下做出的。这场审判最终给艾赫曼判了什么刑已经无关紧要了，审判中证人们所做的长达 2 200 页的证词改变了世人们对十多年前那场战争的了解。对犹太民族犯下的大屠杀罪行渐渐地取代了纳粹的其他战争罪行而成为人们对战争苦难的最突出的回忆，由此而产生了德国民众深深的负罪感。随后才有勃兰特总理在华沙那著名的一跪，才有西方影视界那些描写犹太难民命运的巨构大作，才有今天柏林市中心的为犹太受难者而建立的纪念馆。

当然，对艾赫曼的审判并不是犹太民族为讨得历史正义所做的唯一的事。怀着虔诚的历史责任感，犹太裔和许多非犹太裔的欧美历史学家们在战后一直努力挖掘和搜集纳粹犯下的种族灭绝的罪证。据统计，西方至今已经发表的关于屠杀犹太人的史学专著有几千部之多，发表的论文的数量竟达 10 多万篇，涉及的语言有 100 余种。历史学家们以惊人的努力把这段可怕历史的所有细节都挖掘出来了，使大屠杀的牺牲者不至无声无息地湮没在历史的长夜里。我曾经看到过一本厚厚的精装书，里面密密麻麻地全是死于大屠杀的犹太人的名单。这显然是长年艰苦调查的结果，这种历史调查工作或许是那些热衷于大叙事的学者所不屑为，但是它们所具有的无可辩驳的力量也是空洞演讲所无法比拟的。曾有历史学家指着这些名单对散布修正史论的人说，你们说毒气室和焚尸炉都没有存在过，那么请告诉我们，名单上的那些人都到哪里去了？

今天，对那些否认南京大屠杀的人，我们是不是也有一份来历清楚无可辩驳的牺牲者名单呢？我们应该是能有的，只是在还可以做这样的调查时，在证人和证据都在时，似乎没人对此感兴趣。不管是什么原因，翻开建国以来我们所有的历史研究类学术刊物的目录，连篇累牍的都是关于奴隶制和封建制的分期问题，关于中国资本主义萌芽的问题，关于农民起义的性质问题等等的长篇议论，而很少看到关于日军屠杀平民的专题文章。建国后历史学一直是显学，历史著作出版不算少，却

没有扎实的具有专业水准的对日军罪行的实证研究。历史学家们忙着讨论他们的重大题材。然后,讨论的前提一消失,历史学的范式一变,几代人的这些史学论述全成了无意义的废话;现在到了和日本的右翼较量时,我们的历史学给我们准备的证词令人沮丧的单薄,结果我们对日军的指控落到了被人称为“感情回忆”的地步。而对方在这些年里倒没闲着,他们围绕着“原爆”做出了一篇大文章,从细致的史实研究到动人的文艺创作,加上各种公共纪念活动,“牺牲者”的惨状深深地刻入了人们的意识之中去了,自己罪孽的过去当然就被冲淡甚至淹没了。

都说历史是胜利者写的。中国是二次大战的胜利者,可是我们有没有写好这部历史呢?要讨回历史的公正,让抗日战争的千百万死难者能安息,最有效的恐怕是做信史实录的工作。但是,现在是否还来得及做呢?更要紧的是,我们是否有像那些犹太史学家们那样具有深重民族使命感的历史学家呢?

历史学家的坚实工作是解决战争罪责问题的基础,但是其他领域里的话语也一样的重要。在西方,举其要者,就有阿伦特在政治学层面上探究纳粹大屠杀根源的皇皇巨著,有阿多诺在哲学上的反思。阿多诺把纳粹大屠杀定义为“绝对的恶”,他的“在奥斯威辛后没有诗歌”的警言震人肺腑。可在我们这儿呢,论起日本侵略时所用的“坏事能变成好事”的玄妙辩证法真让人不知所措。还有,对于大众的意识来说,重磅学术著作的影响力远不及催人泪下的艺术作品。但在这方面我们的艺术家的作为与西方的同行也大不一样。获奥斯卡大奖的电影《辛德勒的名单》其实只是西方几十年来创作的无以计数的直接描写犹太平民被残杀的文学和影视作品中的一部。当然,我们在那些年里描写抗日的作品当然也不能算少,可是关于日军大屠杀的场景是不能写不能画不能拍的,因为“渲染战争恐怖”是犯忌的,不仅通不过审查,作者也会倒霉。所以在我们的银屏上看到的多是我英雄的八路军把鬼子打得落花流水的镜头,被害同胞的泪水都只是很有节制地稍微流一下。古人云“哀兵必胜”,我们在与日本右翼的历史之争中,恐怕自己放弃了哀兵的优势。回看一下欧陆的大战受害者和他们的后裔的工作和成果,看来我们在与日本右翼政客论理时先得问一问我们自己有没有做好我们该做的事。

固执于寻常

傅雷生平留下的浩瀚文字中,他的临终绝笔最为令人动情,我甚至觉得,这篇短短的遗嘱是那10年的传世文献中最意味深远的文字。

让今天的读者来看,这篇遗嘱平淡之极,傅雷细致而周到地安排后事,下月的房租要付清,借人的东西要归还等等。但是它写成于那个狂暴的年月里,又出自傅雷之手,是很出人意料的。每次读傅雷读到这里,都会不由地沉吟良久,禁不住要猜想傅雷是以什么样的思绪情怀来写下这几行字的。

怒安先生以性格刚烈著称,疾恶如仇的他因了孩子的一点顽皮都会暴跳如雷,在蒙受红卫兵打手的百般侮辱后,怎么不作狮子吼?以一般赴死者的心理来推想,如果说傅雷那时因为顾念亲友而不能直言抗议暴政,沉默应该是他的选择;如果说他那时已万念俱灭心灰意冷,那他不会有精神来写这篇条理分明的遗嘱;如果说他那时已看破红尘大彻大悟了,那么也就不会在乎像几个旧表这样的琐事而特地在遗嘱里一一交代明白。暴徒们离去后傅雷夫妇只有短短几个小时的平静,为什么他要把自己生命的最后时刻用在琐事的安排上,大限一到,这几元几角的账目岂不就毫无意义了?然而,傅雷所写的这份遗嘱绝不是琐碎而无意义的。

"文革"时受迫害而自尽的名人屈指难数,大多也留下遗嘱,不少枉死者在遗嘱中还山呼万岁表忠心,使得后人们今天都不大好意思在回忆文章或他们的传记中披露遗嘱的内容。傅雷的遗嘱则不同,他在开首的一节凛然申言自己的清白,讲到自己的死因时则不无讥刺,然而遗嘱的主旨不在于此,整篇遗嘱是一个正常的人在安排正常的生活,而他所持的这个正常的生活态度在这个非常的时刻显得惊人的不寻常。设身当时,在如此惨烈的关口写成的这篇遗嘱竟如此的平凡,这就是它的不平凡之处。这不是视死如归的平静,傅雷没有什么壮烈的事业要

为之献身；这也不是金圣叹临死时的那种自我排解，傅雷敢于直面死亡和它的前因后果。他写下的平凡文字实际上是一个抗争。

傅雷抗争的是什么呢？他书斋的外面进行着所谓"文革"的"洪流"、"烈火"、"风暴"。水火之下，维持人们平常生活的规矩守则，从礼貌待人到勿抢勿杀，都荡然无存。革命不是请客吃饭，四海震荡五洲风雷。闯入傅家的暴徒原来何尝不是善良人家的好儿女们，但是他们破门而入的时候并不觉得自己是在干土匪的勾当，因为在他们耳边响着的是那些宏伟的词语：彻底打烂旧世界，敢教日月换新天。他们是革命小将，是豪情万丈的英雄，是上天入地的好汉，再也不受庸俗世道的约束。我们知道这片豪情造成了什么样的结果。

傅雷以他的死来表达的正是相反的信念，他执著于平常的生活规则，竭力维持平常的生活次序。在死意已定后平静地吩咐家里的保姆：明天少买一点菜；遗嘱里殷殷托付亲戚妥善处理一应家务事，在生命的最后时刻里尽其可能来保护平凡的正常生活不受干扰。

日常生活的处世守则真的值得傅雷以死来抗争？为什么无视社会行为基准的狂放叫喊会是如此凶险？这是令人深思的问题。历史其实早就给出了答案，过去的五六十年里国家遭遇的每次大灾难都伴随着夸饰无边的诳语，"喝令三山五岳开道"引来了大饥荒，"金猴奋起千钧棒"差一点把中国社会的基础全打烂。这种诳语的魅力一是来自于政治威权，一是缘于青年人讨厌平庸的心理。投身"大革命"，斩断社会规矩的种种束缚，轰轰烈烈地干一场，还有名利权势的收获，谁还会犹豫不前呢？谁还会顾得上脚底下别人的痛苦！在这个世界上，好人做好事，坏人做坏事，要使好人去做坏事，就是这些宏大的诳语在作怪。纳粹德国负责屠杀犹太人的艾希曼，据阿伦特的观察，是一个非常平庸的小官僚，他在上绞刑架时高呼堂皇的口号："德意志万岁！奥地利万岁！"借了这样的口号，他手上的血也不那么触目了。

傅雷在他的遗嘱中托付的琐事，件件都是按照人间关系的基本规矩办理，别人的存款单要还；到期的租金要付；他人寄存的东西被红卫兵劫走了，他自己赔偿；保姆将无收入了，他赠以生活费；甚至夫妇俩死后的火葬费也预先留好，自己承担。这些安排，不只体现了傅雷方正耿直的个性，也是任何正派人在一个合理而正常的社会里所必须作出的。

不要轻视傅雷遗嘱所体现的这些生活准则,它们看来细微,却是人类社会赖以合乎人性地存在的条件,那些气吞山河的小将看到傅雷的遗嘱或许会鄙夷它的庸人气,但是在剧痛以后,我们现在知道在一片疯狂中傅雷是以非凡的勇气和感悟写下这篇文字的。

飞 鸿 末 途

不知不觉中,我们已经没有了倚门盼望邮递员来到的习惯,也没了灯下摇着笔杆向薄薄的信纸倾吐衷情的体验。说起"邮箱",大家第一个反应是互联网上的那个带圈的 a 字,愣一下才会想起那原是虚拟世界里的一个隐喻的名称,真正的东西还是家门口的那个小箱子。可是现在这个三维世界里的邮箱收到的似乎只有广告和账单了,都是些远离了我们精神关注中心的文字。真的,在"伊妹儿"这么方便的时代,谁还会去费神费时地写西人称之为"蜗牛邮件"的传统信札呢?不过,每一个技术进步都是要我们付出代价的,随着传统信札的消隐,是整个人文世界的崩塌。

拉康做过一个关于信的著名讲座,专门分析爱伦·坡的小说《被窃的信》中信的意义。在这篇小说中一封事关王后名誉的密信得而复失失而复得,最后还是回到了它的收信人手里。这个惊险故事在拉康读来正好表达了信的特征,他说:"因为信可走个迂回,那么信就一定有一条它自身的路径,在这个特征中显示了能指的影响。我们已经懂得了要把能指设想为只能维持在移动之中。"信的本质就是它完美而典型地体现了能指的特性,能跨越时空的分隔而把意义送到对方那里。文字的发明本来就是为了张扬能指的移动性。记下前事,以备后忘,那是时间上的移动;制成文书,遥寄他人,那是空间上的移动。文字一发明,几乎就立刻被人用来写信。在美索不达米亚出土过距今 3 900 余年的信,一块刻满了楔形字的泥版被包在一个封套里。那是现存的世上最早的信纸和信封。信一旦产生,它就成了人类文明发展须臾不可离的拐杖。君王统帅要靠驿邮特使来传递敕命密令,商人要靠信件来安排买卖,思想要靠信札来散布。圣保罗写信给远方的信徒指点迷津,这些信里阐述的教义奠定了基督教神学的基础,保罗的信因此而成了《圣经》的一个重要部分。

信的出现给古代世界的文本写作和诠释开创了一个新的模式。古人原来是没有作者概念的，代代传诵的经典虽然常常有来自于谁的说法，但是这些名称只是文本的一部分，在古人的眼中，经典文本源自洪荒泽被四方，仿佛像大河一样是他们的人文环境中永恒的共有财富。但是信则不一样。是信就必定出于某个特定人物之手，并且是为某个或某些特定的收信人写的。文字因此而有了个性，带上了个人的鲜明印记。当文人学士以信的形式写作时，他们是在特意地表达一个个人化的姿态。古罗马时代的大诗人贺拉斯和奥维德都有不少书信体的诗传世，这些诗诉说的是诗人内心的情感，但是很难想象维吉儿颂扬罗马赫赫伟业的史诗《埃涅阿斯纪》也会用书信体写成。书信体常常还能直接改变我们对文本的理解。司马迁的《报任少卿书》和李陵的《答苏武书》之所以如此动人，是与这两位写信人的身份密切相关，他们的悲剧身世是读者感悟的前提。我们知道《答苏武书》实际上是后人托名李陵创作的，匿名的作者显然是个文章高手，但是他的宏文必须依靠李陵和苏武这一对写信人和收信人的身份才能为读者所欣赏。

书信不仅能改变文章的写法和理解，它还能改变我们对人物的了解。西塞罗的拉丁散文脍炙人口，是传诵百世的经典。如果我们只读他的那些为后世文人着力模仿的煌煌论文滔滔雄辩，我们心目中的西塞罗将是一个慷慨激昂的卫道士的形象，可幸他还留下了多达 900 余封的私人信札流传至今。这些信的文笔随意自然，娓娓道来种种生活琐事和内心感想。西塞罗原是以这些信做朋友间的私下交流的，不曾想他的朋友激赏他的生动文笔，不忍让这些信就此湮灭，在他死后把他的书信收集传抄开来，结果让后人知道了在公共人物西塞罗以外还有一个更亲切更实在的西塞罗。

西塞罗的书信集恐怕是历史上第一部闯入公共领域的私人文字。由此也开始了书信在私人和公共两个领域间的微妙交通。当然，信并不是专用于私人领域内的交际，公共信息也要用信来传递。在西方的中世纪，信札基本上是一种公共文本，贵族们很少自己动笔写信，他们往往是口授大意而让秘书来撰成信件，以至于在中世纪的拉丁语中“口授”(dictate)一词也同时意味着“写信”。信札既成公器，势必招来种种规矩；果然，很快就开始形成专门的尺牍规范，一封信的称呼语如

何写，开始语如何写，中间的内容如何组织，结束语如何写，等等，都有固定的格式，比之中国的尺牍大全有过之而无不及。当时还出现了不少研究书信写作艺术的专著，专家们的主张且有分歧，形成了书信体例的意大利学派和法国学派，至今法国人的正式信件里还有一大堆需仔细分辨用法的套话，那是当年的遗风。

可是，这种程式化的书信虽然能在公众信件里盛行一时，却管不住所有的书信写作。信是个人对个人的直接对话，自然是隐秘的私人领域里心灵交往的最佳渠道，而鲜活的个性在私底下必然会耐不住规矩的枷锁。中世纪的私人书信一般不遵守正式尺牍的范例，而且，私人信件的不守规矩并不止于形式，在内容上也是一个离经叛道的策源地。中世纪是个神性压倒人性，宗教戒律肆虐的时代，在公共领域根本容不得半点异端的声音。正是在私信中，情欲的冲动才能得到自由的表露，而这种天籁之声有时也悄悄地走漏到公共领域里去。整个中世纪都有表达个人情感的私信集在流传。最著名的当数哀洛依和阿贝拉的情书集，这些交织着火一样的理智和情感的信札今天读起来还令人战栗，无怪乎对中世纪人的心灵会有如此大的冲击。

今天的专家们有点怀疑哀洛依和阿贝拉的书信集并不是原模原样的私信，换句话说这两位中世纪最有名的情人在公布自己的私信时很知道怎样借信的形式来对公众说话。这个计谋后来为许多作家所玩弄。17 世纪时出现了《一个葡萄牙修女的信》，情切意深，哀怨悲恻，一下子打动了整个欧洲，很快就被翻译到几乎所有的欧洲语言里去。但是直到今天我们还没法肯定这些赚了不知多少人眼泪的信的真正作者是谁，只知道那决不会是在信后署名的玛里亚娜·阿尔科丰拉多。无疑，书信体小说正在盛装登上欧洲文学的舞台，马上给我们带来了文学长剧里多姿多态的一幕。英国作家里查森被称为书信体小说的第一位大家，他的《帕美拉》和《克莱丽莎》让作家同行们喟叹：小说居然还可以这样写。这两部书信体小说的诞生过程很能表明书信是如何从私人领域跨入到公共领域的。里查森本来并没有要进行一场文体创新的意图，他的朋友们要他写一些信件范本可以让他们在写信时参考模仿，里查森笔走龙游，文才勃发，收笔不住，竟然把一册尺牍写成了一部小说。《帕美拉》的成功使里查森大受鼓舞，接下去写的《克莱丽莎》长达厚厚

七大卷，全由一封封信组成。自中世纪来一直在侵蚀着公共话语的私信的涓涓溪流终于汇成了滔滔洪波，书信体小说由此风行天下，18 世纪的欧洲作家包括卢骚、孟德斯鸠这样的文坛领袖都热衷于此道。

书信体小说与过去流传的那些书信集不同，读者知道真正的作者是谁，知道书中的写信人和收信人都是虚构的。但是他们还是着了迷地读这些假信，因为书信体小说为文学带来了崭新的气息。书信源自于个人间的交流，其私人话语的身份可以使人暂时摒弃社会的禁忌和伪饰，因此用书信体的形式小说家们能够酣畅淋漓地直抒人物的情感波澜，可以细致生动地勾画人物的隐秘内心。读者们则仿佛溜进了别人的闺房，大饱了窥视他人心灵的欲望。当然，浪漫主义时代人性的解放，也使暧昧细微的个人情感得到正统话语的认可而能登上大雅之堂。书信体小说在 18 世纪欧洲的兴盛可谓是势所必然。

文学家们有不少理由来喜好书信体小说，除了可以营造出凸现人物心理的一个仿真氛围，小说的情节还能因此而多视角地展开。作家们很容易就发现，书信体小说里的写信人不必是同一个角色，如果把不同人物的信精巧地排列在一起，我们可以读到对同一个故事的不同观点不同感觉的描写和听到讲述同一个故事的不同声音。不少成功的书信体小说确实就靠运用这种巧妙组合不同信件的技巧。这种技巧岂不就是巴赫金称之为复调的写作艺术？不错，复调小说艺术确实能在书信体里得到充分发挥，无怪乎作家们如此热衷于替自己的角色写信，而文艺批评家们也常能在书信体小说中找到复调艺术的典型例子。

不管天才们怎么想，文学总是以生活现实为根基的。欧洲 18 世纪书信体文学的兴盛是以生活中信件的大流行为背景的。自 17 世纪中期起，整个欧洲就逐渐地建立起了一个可靠而有效的邮政网。各个国家内部早就有了官方管理的邮政服务，各国之间也达成了相互送信的协议。当时从伦敦发往巴黎的邮班每周有两次，4 天后到达，从伦敦发往马赛的邮班每周有一次，路上花 12 天。往返与新旧大陆间的邮轮每月有好几班。邮政的发达使写信成了有闲者的新嗜好，贵夫人们的沙龙闲谈靠着邮车的便利扩展到了整个欧洲，家人间的絮语也不会因为距离而打断。载着飞短流长和儿女私情的信札在整个欧洲流转，鱼雁来往传递的多是亲人间的音讯。可是这些家常闲话也会因为书于翰笺

而变得不朽。17 世纪的巴黎有位爱女至深的妈妈，当女儿远嫁他乡后就只有靠常年给女儿写信来慰藉自己的思女之情。不料写着写着一不小心成了大作家。她就是塞维涅夫人，她给女儿的信情深意切，文笔潇洒生动，不拘一格，被收集出版了以后现在成了法国文学的瑰宝，塞维涅夫人也成了世界上最有名的书信作家。

17 和 18 世纪可以说是欧洲书信文学的黄金时代，到了 19 世纪，才子们与书信的蜜月似乎到头了。书信体小说写得少了，作家们对自己的通信也不那么讲究了。夏多勃里昂宣称他讨厌书信体。马拉美甚至说："我对写过信的笔都感到厌恶，我要等过了几天才会拿起这支笔来写我的文学作品。"福楼拜抱怨说他的时间都给写那些蠢信占用了。这或许是因为女性们都喜爱写信，书信体也似乎更合适让女性倾吐情感，那些男性大作家们羞于或拙于和塞维涅夫人一争雄长。福楼拜曾不无讥刺地下定义："书信体：完全属于妇女们的文体。"说是这么说，福楼拜一辈子还是写了不少的信，据文学批评家们的看法，他的书信集的文学价值并不在他的《包法利夫人》之下。

作家们不喜欢书信，更可能的原因是到了 19 世纪书信完全大众化了。1839 年，英国人发明了由寄信人而不是收信人付邮资的新制度，1840 年，英国人又规定无论邮路远近，邮资统一不变。奠定现代邮政基础的这两项新规定大大便利了信件的流通，工业革命带来的交通工具的进步和大众识字率的提高使贩夫走卒都能使用过去贵族和富人们才享受的邮政服务。短短几年内，涌向邮局的信件爆炸式地增长，好似 20 世纪 90 年代的伊妹儿。英国的邮局在 1839 年发送了 7 600 万封信，到了 1850 年这个数字就一下子增长到了 2. 77 亿万封以上。芸芸众生都在忙着写信，无怪乎 19 世纪那些视文学为神圣事业的作家会拒绝把书信看作是文学的一部分。

邮政的大发展使许多人写信成瘾，欧洲人写信之多令人惊诧。我们都知道拿破仑一生杀敌无数，但是很少知道他还写信无数。19 世纪中叶出版的《拿破仑书信集》收了他写的两万余封信，这是第一版；自那时以来人们收集到的拿破仑的信增加了一倍，正在出版中的第二版《拿破仑书信集》有 4 万多封信，将印成 12 大卷。这是武夫手教，多如恒沙；文人当更不落后，20 世纪的英国哲学家罗素一生不倦地写信，据

说他在90高龄时还每天要口授四五封信。罗素留下的信浩如烟海，现在加拿大麦克马斯特大学的罗素档案馆里就收藏着他的5万余封信。比较起来，鲁迅在中国作家中算是笔头最勤快的一位了，人们收集他的信札也最用力，他一辈子留下的信只是一千几百余封。当然，量的多寡与质的高下并无关系，在中国文人和百姓的精神生活里，书信的重要性一点也不逊色。

邮班准时来去，邮箱天天不空，书信成了现代人生活中不可或缺的一部分，邮政成了现代社会的神经网络。可是，繁华过后凋零将之。不知不觉中，书信踏上了下坡路，其原因当然是通信方式的更新。回头看来，书信的衰落其实并不始于今天，甚至也不是在上个世纪，在书信大行其道的19世纪就埋下了败落的种子。1844年，电报被发明了，人们开始学会用极简略的字句交流；1872年，创造出了明信片，日常的问候话语等直接就印好在卡片上，寄信人只要填个日期签个名就成。我们离塞维涅夫人已经越来越远了。到了20世纪初，电话铃声出现了，这不啻是书信的丧钟。能够让自己的话语直通对方的耳边，谁还会费神写信呢？敏感的人在电话刚出现时就意识到这是对翰墨尺书的可怕威胁，普罗斯特笔下的一位漂亮人物拒绝使用新奇的电话。但是电话的泛滥是不可阻挡的，亲历了电话进家门的这一代中国人都记得，几乎一夜之间，信笺信封被搁置一边了。

然而，书信这个古老的文明传统似乎不是那么轻易地就能为电话这个奇巧玩意儿推翻的。毕竟电话服务于口语而书信使用的是书面语，只要人们还同时需要这两种不同的渠道，书信就不会完全被电话取代。人们常常需要给某些信息一个恒久一点的存在，以能保存、核对或重读；有些人间关系比较微妙，有些话语令人为难，人们就会觉得直通声息显得唐突，不如使用较为间接委婉的书信。书面语的独特优势让书信在电话出现后仍能在人间的交往中占上一席，尽管其领地已大不如前了。

真正从根基上动摇书信的是电子邮件，昵称伊妹儿。屏幕上显示的那一排排字，能保存，能转发，能打印，能上法庭当证据。弹指间，它能完成书信的一切功用而快捷无可比拟。电脑网络的普及，使这个信息时代的新宠轻轻巧巧地就钻进了我们这个小小地球村的每家每户，

纸上书信愈加日薄西山矣。

或曰，有近 3 000 年历史的书信并不会因伊妹儿而消亡，文字写成的电邮还是信，只是新瓶装旧酒，借壳得新生而已，与互联网结缘后信的前程正远大着呢。这样看也许有道理。但是，打伊妹儿与写信毕竟很不一样，由微小电子的舞蹈组成的伊妹儿闪烁在虚拟世界和虚无世界之间，没法使人对它有对白纸黑字那样的用心。尽管人人都在发电邮，我们以后会不会看到文人学者或历史人物的伊妹儿结集出版并放在书店的文学柜上卖呢？整理杂物时翻出一封中学时代的旧信，读了以后不由得让人发半天的呆。这样的情景以后不会有了。书信的消亡带走了我们文化中的一些最令人神往，最令人怀念的东西。1 600 多年以前，江南的某地，王献之挥笔给朋友写了封短信："鸭头丸，故不佳。明当必集，当与君相见。"内容家常但笔势如蛟龙。这封信现在宝藏在上海博物馆里，它的书艺可称是绝响，它所赖以产生的载体也将不存在了。

译文·异文·易文
——翻译行为的第三个度向

译者是媒人,译者的理想是促成郎才女貌的天合一对,译坛论争纷纷,也是因为有的人喜欢新娘质朴诚笃,有的人则偏爱新娘风姿卓绝。无论是实践的译者还是评判的翻译学家,在论述翻译时实际上都是在比较原文译文之间的匹配性,我们熟知的翻译理论中有的主张译文必须在译入语的文化语境中具有和原文在其自己的语境中同等的美学价值和认知内涵,有的则相信翻译应该以传达原文的风格面貌为宗旨,侧重点不同,共同关心的还是如何把原文传达到译文中去。翻译理论界目前比较引人注目的释意学派和文字翻译论之间的争论,一方主张得意而妄言;一方强调展示原作的文字特色,这两派翻译理论其实并不是像有的评论家认为的那样是截然对立的。两派理论试图回答的是一个同样的问题:对原文的忠实度应该体现在哪个层面上?或者说,什么样的译文才是原文的合格的对等物?

然后,翻译工作还可以有另外一个目标,翻译理论或立场还可以有别的立足点。以异于常规的目标为出发点的翻译工作,常常是一些目光超常的人物在进行。多年前在美国发生的一场翻译争论就很难得地把一种不同凡响的翻译观推到了前台。

美国老资格的文学评论家威尔逊在著名的《纽约书评》上发表长篇评论,批评一部新出版的普希金的诗体小说《叶甫盖尼·奥涅金》的英译本。这是一篇非常令人惊异的翻译批评。威尔逊在文中罗列了他在英译本中发现的许多翻译错误,不少错误可以说是很基本的语言错误。例如,译者居然写出"listen the sound of the sea"这样的句子,忘记了 listen 是个不及物动词,小学生也知道应该说"listen to the sound of the sea"。又如,译者写的"Buyanov, my mettlesome cousin, toward our hero leads Tatiana with Olga" 这样的句子也不对头,正确的英语应该是

“... Tatiana and Olga” 而不是 “with”。还有，译者把一个古词“loaden”当作过去分词使用，实际它的过去分词是 “loadened”，译者又把 “dwell”的过去式 “dwelt” 错拼写成“dwelled”，把“automaton”的复数式当作是“automatons”，实际则应该是“automata”。还有，“remind one about me” 显然也是一个语法错误，初学英语的人都知道，正确的句型是 “remind somebody of something”。另外，在整部译作中，译者显得缺乏对当代英语的感觉，使用了许多现代英语早就摒弃不用的旧字废词，如 “rememorating，producement，curvate，habitude，rummers，familistic，gloam，dit，shippon，scrab”等。英语读者几乎无法流畅地读这部英译本。

从威尔逊举的这些错误例子来看，翻译这部俄国文学名著的似乎是一个英语水平低下的人，那么为什么要由威尔逊这样的大家来批评这样的低级译本呢？

问题是，这位译者不是等闲之辈，而是文学大师纳博科夫。没有人会认为纳博科夫的英语水平有问题，包括威尔逊自己。在他那篇毫不客气的批评文章中，威尔逊一开始就承认，大家都知道纳搏科夫使用英语达到了出神入化的地步，都欣赏他机巧而漂亮的英语创作。他是当代英语文学的数一数二的文体大师，你可以不喜欢《洛丽塔》的故事，但是没法不佩服这部小说的精致细腻的语言。是不是在翻译《叶甫盖尼·奥涅金》时，纳博科夫粗疏大意，草率从事，才犯下这么多的低级错误？

恰恰相反。纳博科夫目空一切，普希金却是他衷心钦佩的少数前辈之一，翻译普希金的《叶甫盖尼·奥涅金》则是纳博科夫作为生平的最重要的事业来进行的。他从 1950 年开始着手翻译，前后化了十多年的心血才最后完成这部译作。无疑，纳博科夫是对他的英译本寄予莫大期望的，绝不可能是率尔操觚，才给评论家落下话柄。纳博科夫如此地翻译普希金，包括使用那么多威尔逊认定是错误的词句，都是有其深刻的思考的。

国内有评论者把纳博科夫翻译的《叶甫盖尼·奥涅金》当作是一个极端直译的例子，实际上纳博科夫另有自己的翻译目标，这个目标不能以直译或意译的畛域来界定。纳博科夫在反驳威尔逊时举例说，他

把"listen"用做及物动词，并不是因为俄语里相应的动词是及物的，他不是因为扣着字直译才扭曲了英语的句法，俄语里也有个和英语的"listen to"一样的结构。他选用及物结构，是因为在英语文学里曾经也有这样的用法，拜伦在《唐璜》里就有这样的一句："Listening debates not very wise or witty."而丁尼生在他的"Ode to Memory"也同样地写道："Listening the lordly music.""listen"这个词只是一个例子，威尔逊在他的评论文章中指出的用词造句的种种"错误"，可以说都是纳博科夫有意为之，其意就是重塑英语。

纳博科夫在翻译《叶甫盖尼·奥涅金》的前后，也翻译过自己的作品。但是翻译普希金和翻译自己，这是两种完全不同的工作，因此纳博科夫采取的是完全不同的翻译方法。把自己的俄语作品翻译成英语，这几乎就是换了英语来重新写他自己的创作，他写出的英译本其实就是一部他自己用英语写成的作品，就像他创作和发表的其他英语作品一样，自然，这些他自己的译作使用的是现代标准而流畅的英语。我们实际上并不能说从翻译他自己作品到翻译《叶甫盖尼·奥涅金》纳博科夫在翻译观上有了重大变化。他翻译普希金时面对的是一个完全不同的任务。出于他对普希金的热爱，出于他对《叶甫盖尼·奥涅金》这部诗作的语言美的深切感知，他其实并不相信把这部诗体小说真正地翻译过来是可能的。因此他没有意图使他的译作成为普希金的杰作的英语同等物，以使英语读者可以像俄语读者欣赏俄语原作那样欣赏他的英译本。他既不想让他的译本读上去像一部真正的英语诗歌，如同普希金自己会用英语写出来那样，倘若普希金也会用英语创造的话；他也不以为可以在译文里直接传达普希金的原文的面貌，这样的努力只会误导读者。他的译文只有一个目的：那就是提供一个通向普希金的原文的途径，一个媒介。

当年电视编导打算把钱锺书的《围城》搬上荧屏时，他们去拜访钱先生，请教改编的电视剧如何才能忠实于原著。钱先生不谈忠实的问题，他只是用英语讲了句意味深长的话："The medium is the message."这是借自于麦克卢汉的一句名言。我们且不管编导们是否听懂了这句话，钱先生的这句话对于我们理解纳博科夫的翻译大有启示，纳博科夫的译文不是普希金的原作的对等物，而只是一个 medium，一个媒介，这

个媒介本身就是一个信息。这个信息是关于语言的,更确切地说是向读者提示了英语和俄语间的巨大差异。纳博科夫自己承认,他在翻译时牺牲了英语的优美,和谐,清晰,高雅,现代用语和语法,使得他的译文传达给读者的是英语的不足,是相对于普希金原著的精美绝伦的俄语之下英语的不足。读者在读了纳博科夫的译文后,意识到这种不足后,就会有兴趣去读普希金的原著,而这就是纳博科夫的目的。

纳博科夫的这个翻译目标听起来相当与众不同,但是实际上他只是表达的比较直接并且执行得特别地彻底而已。在美国的俄国文学翻译界里,其实一直有专门关注翻译语言本身的趋向的。美国的读者最熟悉的俄罗斯文学的翻译大多出于康斯坦丝·加尼特之手,这位女士一辈子献身于翻译俄罗斯经典文学作品,翻译了全部的陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰和屠格涅夫的小说以及大部分的契诃夫的作品,一生翻译出版的俄语文学作品多达 70 多卷,在很长时间里美国读书界了解的俄语文学基本上都是通过她那畅晓的译文。然而,现在有不少俄语作品翻译者像佩威耶和弗罗康斯基非常不满意加尼特的翻译,他们着手重译了那些俄语经典。后来的译者们对加尼特的批评当然涉及译文的忠实性问题,但是他们批评的焦点主要是落在语言上。

我们知道,美国文学的语言在 20 世纪前半叶发生了巨大的变化。从 19 世纪流行的丰美辞章繁复句法到 20 世纪追求的言简词白,文学语言如遭断层。自然,在这个转变过程中海明威起了非常关键的作用,而海明威就是加尼特翻译的俄罗斯文学的一个忠实读者。他曾说,他过去一直以为曼斯菲尔德是位好作家,读了契诃夫以后才知道什么是真正的好文学。他又说,和托尔斯泰相比,克莱恩的内战小说像是一个小孩子对战争的臆想。他对陀思妥耶夫斯基和屠格涅夫也倾心仰慕,通过加尼特的翻译,海明威感觉到一个文学宝藏在他的面前展开,这是他决心要学习的经典榜样,他坦言他的创作深受陀思托耶夫斯基的影响。

但是他学习的实际上不是陀思托耶夫斯基和托尔思泰的文学语言,他学习的只是加尼特的语言。加尼特的英译本总是把陀思妥耶夫斯基的复杂长句分解成简单的短句,翻译速度飞快的加尼特也无暇斟酌字词。通过海明威,加尼特的翻译语言对 20 世纪上半叶的美国文学

有着深刻然而鲜为人知的影响。佩威耶等译者并不讳言他们的看法：加尼特要为20世纪美国文学语言的贫瘠化负责，相反，作为译者的佩威耶非常赞赏纳博科夫翻译的《叶甫盖尼·奥涅金》，认为那是一个巨大的成功，因为这个译本能使读者意识到英语的问题。

从美国的俄语翻译界的这些著名事例我们看到，在翻译过程中实际上还有一个语言度向问题，可以说是翻译行为涉及的第三个度向，这就是经由原文和译文之后而产生的语言变异问题。这是翻译理论一般讨论的以原文为基点的直译和以译文为基点的意译以外的另一种评判参数，上面所提到的那些俄语作品英译本的争论都是从这个语言度向生发出来的。

翻译的对象是用于信息交际的文本，按照雅科布逊的理论，一个完整的信息交际过程需要6个因素的参与：发送者，接受者，背景世界，交际渠道，编码系统和信息。从这个观点出发，我们可以说，从文本到文本的翻译就是一个符号转换的工作，即把编入一种符号系统的信息转而编入另一个符号系统中。这个转换自然会引起其他几个因素的重新定位。例如，信息在转换以后有一个保真问题，这在翻译理论中就是忠实性问题；新的编码的接受者有他们的理解和欣赏习惯，这在翻译理论中就是产生了归化问题；新的编码有其对应的不同的背景世界，这在翻译理论中就产生了文化问题。这些问题在目前已有的翻译理论中都早已得到了充分的讨论和论证。我们在这里想要指出的则是这样一个现象，载着信息的编码的转换并不是在两个独立的编码器之间进行的，而是在同一个符号使用者的头脑里进行的，这个使用者就是译者。也就是说，译者的头脑里同时具备了两个编码系统，同一个认知主体为着同一个信息在操作着两个不同的编码系统，这样，这两个编码系统必定会发生互动。当然，我们这里说的编码系统就是语言，两种语言在同一个头脑里因同一个信息而接触，必定会发生互相影响，不管这两种语言的差别有多大。这种因翻译而产生的语言间的互动和变异，就是我们要说的翻译的语言度向问题。

学外语的人免不了经受所谓的母语转移的现象的困惑；操双语的人在两种语言的用法上会有一些不同于说单一语言的人的细微的差别。这都是因为在同一个大脑里两种语言之间产生了不可避免的密切

关联。这还是交替地使用两种语言时发生的语言间的冲撞,翻译过程中语言之间接触的深度和强度是别的任何语言行为都无法比拟的,翻译时两种语言同时在大脑里被激活,互相进行着密集的交换。即便是持最极端的意译立场的译者也无法不让译文带上原文的痕迹,因为语言的意义和形式之间的关系并不就像酒和瓶,并非简单的内涵和外壳的关系,严格地来说是不存在完全脱离语言形式的意义的。因此,译文常常会偏离译入语的常规而成为某种异文,翻译对译入语的影响是一个非常值得关注的问题。

汉语的发展史上,就有多次由译文而产生的语言变化。第一次发生在汉朝开始的长达1 000多年的佛经翻译活动时。佛经翻译跨越的是两种差别非常大的语言,在将梵文或巴利文的佛经翻译到汉语时,译者不得不进行各个层次上的语言创新,随着佛教在中国的传播和普及,这些新的语言形式逐渐地成为汉语中日常使用的表达式了。除了从佛经翻译而来的大量的词汇外,佛经译文对中古汉语演变的影响是全方位的。一些实词的虚化,新的构词法的发生,新的句式的形成,都肇始于佛经的汉译,这早已是汉语史学者的共识。佛经的翻译还在当时通行的来自于先秦雅语的非常程式化的古汉语书面语以外,创立了语式相当独特的佛经翻译体,为汉语文体的发展创立了新的范型。可以说佛经在中国的翻译显示了一个典型的由译文而创异文,而由异文的传播而移易语文面貌的过程。

这个过程在中国的近现代又发生了一次,这次是由大规模翻译欧洲语文文献引起的。从19世纪下半叶开始,中国人又感觉到了引入外来先进思想的迫切需要,知识界以巨大的热情投入到了翻译事业中去。这个翻译活动一直持续到现在,它在规模上和内涵上都要大大超出中古年代的佛经翻译。在译出语方面,近现代的翻译采自于英、法、德、俄、意、西、日等十多种以至数十种不同语系不同语族的外语;在内容方面并不局限于某种思想,人类精神产品的所有种类都是翻译的对象;在途径方面常常是通过日语转译或英语转译,使得语言形式的影响微妙而曲折。最重要的是,这一轮翻译运动几乎正好与汉语书面语从文言文向白话文转型的过程同步,也就是说译入语本身正在发生蜕变,恰好给接受译文的影响提供了最有利的条件。这样,经过"五四"文化革命

而逐渐成形的现代白话文其实并不是一种"我手写我口"的真正的明白如话的语文,它与实际口语还是有很大距离,这是后来左翼阵营曾经推动的"大众语"运动所清楚地表明的。现代白话文在许多方面是由翻译带来的异文所塑就的。无论是新的构词词素如"—化"、"非—"、"—主义"等,还是句法里那些层次分明的主从句长句结构或倒装结构等,都是受翻译文字的影响而在汉语里产生的新变化。这也早就是现代汉语语言学家们所共知的。

这第二轮翻译大潮对现代汉语的移文易句的改造一般是参与者无意识地或者说在自然状态下进行着的,但是也有一个例外,曾有人有意识地计划通过翻译来改造汉语,那就是鲁迅。

对鲁迅的翻译理论讨论得很多了,理论家们释读褒贬不一,译者们一般是心里觉得不敢苟同的多,"硬译"怎么会行呢?但是论者常常忽视了一个最基本的问题,即鲁迅的翻译理论的根本出发点是和绝大部分翻译理论的出发点不同的。一般的翻译理论归根到底研究的是,对比原文来说,什么样的译文算是好译文,而鲁迅关心的是,对于译入语或目标语来说,什么样的译文算是好译文。也就是说,鲁迅关注的是翻译活动的语言度向问题。他在那场著名的翻译论争中曾明确地阐述了他的翻译目的。他说:"为什么不完全中国化,给读者省些力气呢?这样费解,怎么可以称为翻译呢?我的答案是:这也是译本。这样的译本,不但在输入新的内容,也在输入新的表达法。"(鲁迅,1932)那么,为什么需要在输入内容的同时还要输入新的表达法呢?鲁迅的理由是:"中国的文或话,法子实在太不精密了,作文的秘诀,是在避去熟字,删掉虚字,就是好文章,讲话的时候,也时时要词不达意,这就是话不够用,所以教员讲书,也必须借助于粉笔。这语法的不精密,就在证明思路的不精密,换一句话,就是脑筋有些糊涂。倘若永远用着糊涂的话,即使读的时候,滔滔而下,但归根结蒂,所得的还是一个糊涂的影子。要医这病,我以为只好陆续吃一点苦,装进异样的句法去,古的,外省外府的,外国的,后来便可以据为己有。"(鲁迅,1932)鲁迅的这段话很明显地带着"五四"新文化运动对中国固有文化传统包括语文传统的深切质疑的痕迹,对此我们今天可以有不同的理解,今天我们读鲁迅的这段话,特别值得注意的是鲁迅对翻译的语言度向的把握。他清楚

地看到了翻译对译入语的改造功能，指出了从译文引入异样的句法以达到改易语文的目的的路径。这个路径并不是他的异想天开，中外古今都已发生过这个译文—异文—易文的过程。他说："日本语和欧美很'不同'，但他们逐渐添加了新句法，比起古文来，更宜于翻译而不失原来的精悍的语气。开初自然是须'找寻句法的线索位置'，很给了一些人'不愉快'的，但经找寻和习惯，现在已经同化，成为己有了。中国的文法，比日本的古文还要不完备，然而也曾有些变迁，例如《史》《汉》不同于《书经》，现在的白话文又不同于《史》《汉》；有添造，例如唐译佛经，元译上喻，当时很有些'文法句法词法'是生造的，一经习用，便不必伸出手指，就懂得了。现在又来了'外国文'，许多句子，即也须新造，——说得坏点，就是硬造，据我的经验，这样译来，较之化为几句，更能保存原来的精悍的语气，但因为有待于新造，所以原先的中国文是有缺点的。"（鲁迅，1930）鲁迅所指出的古代汉语在佛经翻译过程中发生的变化和日语在翻译西方文本时得到的改造是确实存在的，实际上通过翻译改造民族语言还有一个著名的例子，那就是现代德语的形成。马丁·路德将拉丁语的《圣经》翻译成德语，他译就的德语《圣经》成了现代德语的典范，成了现代德语书面语的源头。到了19世纪，德国浪漫派作家大量翻译西方经典，他们的翻译文本极大地丰富了后起的德国文化。法国翻译理论家贝尔曼对此有专门研究，指出翻译在一个民族文化文字转型过程中会起到巨大的作用。

然而，鲁迅期待的西文翻译将对现代汉语产生的催化作用，现在的一般论者罕有评估。1949年以后民族自豪感的巨大提升，使得任何认为汉语有缺陷的意见都难以得到公开的认可，"五四"以来激烈地批评包括汉语在内的中国文化传统的观点，尽管都是来自于革命阵营，全被悄悄地掩盖过去了。对鲁迅的翻译思想的研究不少，但是基本上都是在直译和意译的两元的框架里进行诠释的。而实际上鲁迅从事翻译的抱负要宏大得多，他的目标直指整个民族语言的改造。

自从鲁迅发表他的翻译见解以来，中国的翻译事业有了长足的进步，西方的各类著作以至全世界各地各国的作品都被大量地翻译进了汉语。那么鲁迅所期望的改造汉语的这个目标到底有没有实现呢？

毋庸讳言，我们今天使用的汉语确实带着非常深刻的翻译的痕迹，

或者说是经过了译文模型的翻铸。各个不同语域的汉语都受到了翻译文体的巨大影响。建国以后成立了高级别的中央马列著作编译局,聚集了全国最好的翻译专家,他们移译的是神圣的经典,容不得半点差异,“硬译”实际上是免不了的。由于他们的译文的权威性,又是全国虔诚学习的对象,编译局的文字对正统的意识形态话语的形成起了非常大的塑造作用,从新词汇的构成到复杂句法的扩展,都得益于中央编译局的创造。我们现在熟悉的社论文体或正式论文报告话语,直接来源于这个翻译工程的成果。只要比较一下20世纪三四十年代的政论文和六七十年代的同类文章,我们就能清楚地看到编译局的马列文献译文对我们的政治文体的改造所达到 的程度。这是过去翻译研究和汉语研究中没有被重视的一个现象。

当代政治话语受到译文的塑造,现代中国文学语言也同样带着深深的译文的影子。作家刘心武曾经感慨地说,当代作家学习西方文学,实际上学习的是翻译家的文字。特别是那些在文学取向上比较倾向于现代和后现代的中国作家,他们的用语行文,都是以当代西方经典的汉语译文为范本的。因为一般来说,中国当代的作家能够直接读原著的毕竟很少,无论是私淑海明威的还是仰慕马尔科斯的,他们潜心揣摩的尽是译家的汉语译文,像刘小波那样清醒地意识到他欣赏的是王道乾的译笔而并不是杜拉斯的文笔的人毕竟很少。译文对中国文学语言的影响是潜移默化,润物无声,然后其深刻的程度并不容低估。

翻译是一个最为普遍的文化现象。无论中外,像鲁迅和前文提到的美国的那些俄语翻译家那样有意识地要通过翻译来改造目标语的译者并不多见,但是这并不是说一般只讲究“信、达、雅”的译者对于语言的变化就没有贡献。不管你喜欢不喜欢,不管你有意无意,译文总会给译入语或目标语带来一些异样的语言表达法的,翻译过程的这个度向很值得我们的翻译理论家和语言史家们重视。

参考文献

[1] 王庆,2008,《佛经翻译对中古汉语词汇和语法的影响》,中国戏剧出版社。

[2] 董广才,李学东,2004,“纳博科夫的翻译理论浅析”,沈阳大学学报,第16卷

第 5 期。
[3] 鲁迅,1930,"硬译"与"文学的阶级性",《鲁迅全集》, 1981,第四卷, 199—200 页。
[4] 1932,"关于翻译的通信",《鲁迅全集》,1981,第四卷,第 382 页。
[5] Bergman, Antoine, 2002, *L'épreuve de l'étranger*, Paris: Gallimard.
[6] Jakobson, Roman, 1960, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", in *Style in Language*, ed. Seboek, Cambridge, Mass: MIT Press.
[7] Nabokov, Vladimir, 1965, "Letters: The Stranger Case of Nabokov and Wilson", in *The New York Review of Books*, Vol. 5, Number 2.
[8] Wilson, Edmund, 1965a, "The Strange Case of Pushkin and Nabokov", in *The New York Review of Books*, Vol. 4, Number 12.
[9] 1965b, "Wilson's Russian Usage", in *The New York Review of Books*, Vol. 5, Number 4.

知识的拉郎配

——中西概念在词典里的配对

在国内出版的较为大型的英汉双语词典里，我们常常会看到"Hun"这个词条，用来译义的汉语总是很简单的两个字："匈奴"。无论是几十年前的旧版词典还是最新最权威的巨作，概莫能外。这个英汉对译，代代沿袭，早成定例。但是，看似简单的这个对译实际上一点也不简单。将"the Hun"对译为"匈奴"似乎不无道理。两个词的发音颇有相似之处，再说，匈奴人从中国北遁后是向西方迁移的。从这几点来看，引起了西方巨大恐慌的Hun骑士和给西汉初期几个皇帝带来很大麻烦的匈奴，不是没有可能为同一个民族。更有意思的是，在这一英一汉两个历史专名背后各自蕴涵着的历史文化意义也类同。"the Hun"早已成了西方人想象世界里的一个代表野蛮和破坏的符号，有诗为证：

"For all we have and are,
For all our children's fate,
Stand up and take the war!
The Hun is at the gate!" (Kipling, "For All We Have and Are")
（为了我们的一切，
为了我们的子孙的命运，
起来战斗吧！
匈奴人已经杀到了门口！）

这里，吉卜林用"the Hun"指意在入侵英国的德国军队。对中国人，"匈奴"同样是文明的可怕敌人。亦有诗为证：

"壮志饥餐胡虏肉，笑谈渴饮匈奴血"（岳飞，《满江红》）。

这里岳飞用"匈奴"指的是大宋的死敌女真人。对于欧亚大陆东

西两边的文明社会，“匈奴”和“Hun”的引申义都是“野蛮的入侵者”。

但是问题是，现在研究中古历史的专家们几乎没有人相信中国史书上的“匈奴”就是西方历史上的“the Huns”。否定这个结论的证据很多。首先，从时间上来说，从汉武帝打败北匈奴到那些凶狠的Hun骑士横扫欧洲，中间间隔有两百多年，很难想象会是同一个民族，无声无息地躲在中亚某处两三个世纪，再突然发力大举向西进攻。更重要的是，活动在中国北方草原的匈奴人遗留下来的文物，和欧洲的Hun人留下的文物没有相似之处。转战在欧洲的Hun人使用的青铜器比中国北方的匈奴人的青铜器要粗糙得多，匈奴人文化中标志性的器具如短剑，动物图案的铜饰和虎鹿造像，都不曾在欧洲Hun人的墓葬中发现。更深入地发掘史料后，史学家们看到，在宗教信仰，社会习俗，生产方式等方面，匈奴人和入侵欧洲的Hun人之间的区别非常大。多年来历史学家们在探究Hun和匈奴的关系方面专著论文不少，达成的共识是，the Huns不大可能就是中国史书中记载的被汉朝大军击败后远逃漠北的北匈奴部落。

然后，我们的英汉词典里还在继续将这两个民族等同起来。为什么最为权威可靠的词典会继续传播这样一个已经被证明是错误的历史认识？对此，我们能做这样几方面的思考。

或许，某种民族自大感是坚持匈奴即Huns的观点的动因。常常能听到一种不大上得了正式出版物的说法，说汉朝那会儿，我们的祖先把匈奴打垮了，而我们的手下败将却还能向西打得日耳曼民族望风而逃，而逃难中的这些日耳曼部落转身又推倒了罗马帝国这个庞然大物。尽管这样说来这个过程被大大简化了，结论还是清楚的：通过匈奴这个中介，汉朝和罗马帝国这两个大帝国谁强谁弱就有了评定了。认定匈奴即the Huns，可以给人以“我们的祖上阔多了”的美妙感觉。

当然，词典编纂者从不解释他们择词对译的动机的，上面这个想法，有点诛心之论的味道，未必能令人信服。但是，这也让人看到名词对译会牵涉到许多思想意识和情感问题。我们要看到词典译名实际上关联到一个词汇内涵的知识匹配问题。每种语言的词汇并不就是一堆名称，词汇的意义实际上组成了这个语言文化所具有的一个知识体系，双语词典将两种语言的词汇一一对列起来，就是在把两个知识体系匹

配起来。这样的匹配常常会涉及对知识内涵的解释,因此会有超出词汇本身的后果。上世纪上半叶西方语言学里兴起了一门显学,名曰“phonology”,对译的中文名称是什么呢?有的词典给出“音位学”,有的词典给出“音韵学”。译名为“音位学”者,将这门学科当作是中土未曾有过的新学科;译名为“音韵学”者,将中国传统小学的一大部分内容匹配给了这门学科,则中国早就有了“phonology”这门学问。西学东进初时,中国学人特别注意西儒的一门名曰“physics”的学问,当时对译为“格致学”,现在改译为“物理学”。如果是用旧译,则著名的李约瑟问题不存在,因为这样的译名将中国古代的“格物致知”学问传统匹配到了西方从亚里士多德到伽利略的那个学问;而译名为“物理学”的,那意味着这是一门我们的古人没有想到过的科学。

特别会困惑双语词典编纂者的是知识体系的演变。人类知识的本质决定了知识总是常进常新的,但是译名则难以时时更改。上面所举的匈奴和 Hun 的例子很能说明这个困难,西方早期的汉学家们根据他们所知道的中西历史文献,提出了 Hun 人即匈奴人的假说,一时流行东西两地。西方出版的词典和中国的双语词典长期来一直将 Hun 对译为或解释为匈奴。但是历史学在发展,第五版的《牛津大词典简编》只指出了“Hun”这个词在词源上和“匈奴”这个词有一点瓜葛,在释义中没有了 Hun 就是匈奴的说法;而前几年出版的法语的 Hachette 词典里则特别注明:“Huns 不大可能是匈奴”。但是中国出版的双语词典里则至今没有更新,实际上也是很难想出一个汉语的新的民族名称来翻译 Hun。有人提议译为“胡人”,这也有一定的道理,问题是“胡人”这个名称在汉语的知识体系里指称的民族范围太广泛,并不恰合 Hun 这个特定的部族。

学问的进展知识的更新并不局限于历史学,其他人文社会学科的发展也同样给译名带来相似的问题。西方哲学里有一门“ontology”,这是哲学里的一门基本学问,词典里标准译名是“本体论,实体论”,但是近年来中国的西方哲学界越来越不满意这个译名,认为“本体”或“实体”都没有准确地反映这门学科的内容,有关的讨论非常热烈,有的哲学家提议译为“存在论”,有的提议译为“是论”,有的认为应该对译为“是态论”等等。许多哲学研究者在他们的著作中已经开始采用

“ontology”的新译名了，以表达他们对这门学科的新的认识。我们的英汉双语词典是不是应该跟上呢？

也是在哲学范围里，另一个关键词“metaphysics”造成的对译问题更令人伤脑筋。这个词在中国的双语词典里有两个译名：“形而上学”和“玄学”，但是这两个词在汉语的知识体系里不幸都被加上了西文“metaphysics”里没有的含义。经过20世纪20年代中国知识界的那场“科学”和“玄学”大论战，提倡“玄学”的一派失败了，从此“玄学”一词在汉语里几乎和“落后”、“反动”甚至“迷信”这些词相近。然而在英语里“metaphysics”即便与“science”不同，但是两者并不对立。另一个译名“形而上学”本来庶几可用。但是40年代最高领袖在苏联哲学教科书的影响下将“形而上学”定义为“用孤立的静止的和片面的观点看世界的宇宙观”，这个定义远离了“metaphysics”的通常意义。然而，随着解放后《矛盾论》成了人人诵读的圣典，“metaphysics”却成了大陆的汉语世界里“形而上学”的标准定义。到了“文化大革命”期间，一句“形而上学猖獗”就足以判人政治上的死刑，“形而上学”更像是一个意识形态的咒语而不是哲学上的一门学问了。但是，尽管“玄学”和“形而上学”的含义在汉语知识界里有了如此巨大的演变，越来越背离了“metaphysics”的意义，我们的双语词典似乎没有别的办法，继续将“形而上学”和“玄学”匹配给“metaphysics”，也不理会中国哲学界为解开这个死结而做的种种术语创新努力。

“封建”是另一个著名的扭曲匹配例子。汉语的“封建制度”一直被用来对译西文里的“feudalism”，但是不知有多少历史学家指出，欧洲历史上的“feudalism”只和中国历史上西周时代的“封邦建国制”类似，而在标准的历史教科书中被称为“封建制”的从秦朝到清朝的社会政治体制，实际上和西欧的“feudalism”制度区别非常大。然后，如果不把1840年之前的中国社会制度称为“封建社会”，我们又有什么别的名称选择呢？术语创新并不难，违背人类社会发展五阶段说这个正统的意识形态则关系重大。如果近代以前的中国社会不是封建社会，那么放之四海而皆准的五阶段说在中国就遇到例外了。近年来，史学界一直有人在辨析“封建”和“feudalism”之间的区别，看起来他们是在谈名词对译的问题，实际上是在讨论重大理论问题。词典的译名在此关联到

了意识形态的核心观念的界定。

双语词典的词条对译有时会涉及普遍的文化观念,前一阵有人撰文提出,汉语中的"龙"不应该被对译为西方语言中的"dragon"。理由很充分,了解西方文化的人也都知道,西方神话传说中凶狠的"dragon"确是和中国神话传说中瑞云环绕的"龙"很不一样。但是问题是我们能够改变这个已经通行了那么多年的"龙"—"dragon"对译关系吗?词典是被归为工具书一类,但是双语词典实际上不只是个单纯的为人所用的工具,它们将两种语言的知识体系连接起来,直接规定了我们对蕴涵在外语词语中的知识的理解。而一旦这种连接建立就起来,根据路径选择的原理,我们很少有可能再回到原来的出发处,重新选择新的连接点。目前的中国,大大小小的英汉双语词典几乎是人手一册,陈陈相因的译名早已经是牢不可破地确立起来了,几乎没人会停下来想想,那些习以为常的一对一的英汉名词匹配,是不是掩盖了什么重要的区别?说起中西文化交往中的误解,由词典的习惯译名造成的误解恐怕是最难以消解的误解了。

当然,对于双语译名的传统,词典编者也不是完全无可作为的。一般来说,国内英语词典的编者非常留意英语新词的收集和解释。文化的演变,技术的创新,俗语的花样百出,使英语新词层出不穷,词典的编者忙于搜罗,论者也每每以所收新词的数量作为评价词典质量的一个标准。但是,词典编者常常重视了词目的更新而忽视了知识的更新,特别是不太注意有关专业学者为一些基本的词汇对译所进行的学术讨论。这样的讨论在人文学科和社会学科的许多领域里都有,我们的双语词典编者应该对此多多关心,并在专业学者已达成共识时及时改变词典的陈旧译名,这样才能够使我们的双语词典发挥正确的知识连接作用。

Ce que peut nous dire une bibliothèque
— La bibliothèque Aurore à l'Université Fudan de Shanghai

Dans la bibliothèque de l'Université Fudan à Shanghaï, les trois étages supérieurs sont réservés au département des fonds spéciaux qui, pour un esprit fureteur, céderaient bien des histoires fascinantes, non pas simplement à travers les pages jaunies mais aussi par les circonstances de leur acquisition, de leur assemblage et de leurs voyages pleins de détours avant de s'y être installés dans ces étagères solides.

Si l'on monte au dernier étage, le huitième, on trouve une belle collection de vieux livres français dont le frontispice porte tous le tampon qui révèle leur provenance: l'Université Aurore, en son temps l'unique université française en Chine.

Depuis sa fondation en 1903 sous les auspices des jésuites français. jusqu'à sa mort décrétée en 1952, l'Aurore. bastion de la francophonie en Chine. a connu bien des péripéties. Le temps passe et les mémoires s'effacent ; les professeurs se sont dispersés ou reconvertis et les locaux transformés. Reste cette collection de livres Aurore qui témoigne d'un état de l'enseignement du français langue étrangère dans une époque révolue.

L'ACTE DE NAISSANCE DE LA BIBLIOTHEQUE

La vie d'une bibliothèque peut connaître des hasards, mais sa création est toujours la concrétisation d'une volonté. Ou, en l'occurrence, d'une nécessité, car une bibliothèque, ne fût-ce que quelques dictionnaires et grammaires, semble bien une condition sine qua non de tout enseignement

du français à l'échelle scolaire. Ayant bénéficié, semble-t-il, de dons de la part des pères jésuites qui en avaient la charge, le modeste début de la bibliothèque Aurore correspondait donc à la fondation de l'école Aurore en 1903 dans les turbulences politico-sociales qui ont marqué la fin de l'empire Mandchou en Chine. On peut s'étonner que, l'espace de quelques décennies où des crises sévères n'ont cessé de secouer le pas trébuchant de cette petite école (des ennuis chroniques de financement, des agitations d'étudiants, des objectifs contradictoires attribués à l'école et une scission presque fatale lors du premier essor de son développement), la bibliothèque se soit développée, passant d'une minuscule collection au service de 24 élèves, à une bibliothèque de la première importance à Shangha, au point que, lors de l'inauguration de son nouveau bâtiment, le maire de la ville et le consul général de France à Shanghaï, M. Baudez, aient jugé nécessaire de s'y rendre et de présenter à un millier d'invités leurs discours de félicitations. Cette bibliothèque universitaire avait été l'objet d'une attention inégalée dans le développement de l'Aurore. La priorité accordée à la bibliothèque était certainement motivée, on s'en doute, par le besoin né de l'expansion de l'école en une université. Mais, on ne saurait manquer de remarquer aussi que la taille de la bibliothèque a pris le pas sur celle de l'Université. Pour quelques centaines d'étudiants, tous niveaux confondus, y oompris les lycéens qui y étaient attachés, un grand bâtiment de quatre étages a été oonstruit suivant le modèle architectural le plus moderne de l'époque, ce qui a donné lieu à un reportage très admiratif dans la presse locale. A la splendeur du nouvel espace s'ajoutait aussi un éclat médiatique. Les Shanghaïens de toute la ville apprirent qu'une exposition de livres français, la première du genre, accompagnait l'ouverture de la nouvelle bibliothèque. Cette exposition était le fruit d'une année de négociations patientes avec des responsables de l'édition française, finalement représentée dans les tout nouveaux locaux de la bibliothèque Aurore par quarante-six maisons d'édition. Comme tout cela ne suffisait pas, l'Université a en même temps décidé d'ouvrir dorénavant

sa bibliothèque au grand public, une mesure qualifiée d'exceptionnelle et de louable par la presse de l'époque. Les efforts pour valoriser la bibliothèque sont donc allés au-delà d'une visée purement pédagogique. En effet. cela oonsistait à faire mieux connaître et mieux apprécier par le monde extérieur cette école francophone qui souffrait d'une insuffisance de recrutés qualifiés. Ce qui est remarquable, c'est que de tous les moyens dont dispose une université pour assurer sa publicité, l'Aurore ait privilégié la mise en valeur de labibliothèque; cela n'était pas le fait d'un penchant singulier, mais relevait plutôt d'une stratégie pour la francophonie qui s'inscrivait dans un contexte sacio-culturel particulier.

LES BEAUX LIVRES ET LA BELLE LANGUE FRANÇAISE

L'enseignement du français langue étrangère en Chine ne remonte pas à une époque très lointaine, de même que son prestige comme langue de culture et de raffinement. L'apprentissage individuel laissant peu de trace pour les historiens d'aujourd'hui, on sait que dès 1863 l'enseignement du français a été institutionnalisé avec la création de deux écoles de langues étrangères, l'une à Pékin, l'autre à Shanghaï. Pourtant, sa place dans le système éducatif chinois restait encore à conquérir. Dans le terrain où il était autorisé à s'installer par décret impérial, le français s'affrontait, là déjà, à son rival de toujours, l'anglais. Une lettre officielle du directeur général des douanes, datée du 6 mars 1879 et adressée au ministre des commerces, signale un déséquilibre entre les nombres d'élèves en anglais et en français dans les écoles en question, demandant ainsi que soit étendu l'enseignement du français. Une vingtaine d'années plus tard, des querelles du même genre, mais de nature beaucoup plus grave, se sont aussi produites au sein de l'Aurore. La scission de 1905, qui faillit mettre fin à cette école naissante, avait pour cause directe, ainsi s'en souviennent d'anciens élèves de l'Aurore, des plaintes d'une partie des élèves qui

réclamaient plus de cours en anglais dans cet établissement dont le corps enseignant était constitué principalement de pères jésuites français. Furieux de la réponse des autorités religieuses qui reprenaient en main la direction de l'école en nommant un nouveau directeur intransigeant, un bon nombre d'élèves et aussi d'enseignants quittérent l'Aurore et en fondèrent une autre. Une veritable guerre des langues étrangères. On comprend ainsi l'intérêt vital de ces opérations de bibliothèque pour affirmer la prééminence du français.

Qu'il faille se battre pour avoir droit de cité est le sort commun à toutes les langues étrangères, y compris l'anglais à ses débuts. Ce qui caractérise les actions des défenseurs de l'enseignement du français en Chine de ces années-là, comme on peut le constater, c'est une focalisation sur son aspect culturel, sur son râle de véhicule d'une culture écrite plus précisément. Quand le français, de même que l'anglais, oommençait à être enseigné dans les deux écoles au milieu du siècle dernier, il n'était pas traité comme un sujet d'étude à part entière, ni son école considérée comme digne de ce nom. Dédaignée par les lettrés, les enfants de bonne famille ne voulaient pas y entrer. En cause ici est bien entendu l'orgueil culturel des Chinois de l'époque. Qu'on voulût ménager la présence française en Chine, qu'on eût de plus en plus à faire avec les Français dans des domaines importants: diplomatique, commercial, judiciaire, technique, militaire, etc., il a fallu toutefois un Victor Hugo ou un Chateaubriand pour que les Mandarins prennent le français au sérieux. S'implanter dans un monde où la classe dirigeante recrutait essentiellement dans le milieu lettré, c'était, pour l'enseignement du français, s'accréditer auprès de ses élèves par un riche héritage littéraire. C'est dans cette perspective que se sont inscrits les efforts des générations d'étudiants et d'enseignants de français en Chine. Or le prestige littéraire dans ce pays se manifeste principalement par l'accumulation livresque. On peut donc comprendre pourquoi l'Aurore a tellement investi pour sa bibliothèque. Une belle bibliothèque pleine de livres savants, c'est en quelque sorte des

lettres de noblesse pour le français.

LA BIBLIOTHEQUE AURORE A FUDAN

Depuis la fondation de l'Aurore, bien des choses se sont passées en Chine et cet établissement catholique n'a pas su survivre au grand chambardement du système de l'éducation supérieure en Chine survenu en 1952. La bibliothèque a alors quitté la faculté défunte pour prendre le chemin de Fudan. Le choix de Fudan comme destination de cette prestigieuse bibliothèque n'était sans doute pas dû au hasard, car l'UniversitéFudan (qui veut dire en chinois "nouvelle Aurore") a été à l'origine fondée par les étudiants et les enseignants scissionnaires de l'Aurore en 1905, et a donc été en quelque sorte le rejeton de la première Aurore.

L'arrivée de cette belle bibliothèque a permi à Fudan de renouer dans une certaine mesure avec son origine francophone. Que reste-t-il de cette bibliothèque après tant de déménagements et de bouleversements? Sous l'étiquette "fonds spécial vieux français", sont conserves dans la grande bibliothèque de Fudan à peu près 10,000 volumes venus de l'Aurore. On ne devrait pas, vu ce chiffre, s'attendre à y découvrir l'intégralité de l'ancienne bibliothèque Aurore; ainsi, je n'ai pas pu trouver parmi ces gros volumes épais et sombres le petit manuel de français édité par l'Aurore en 1905 qui avait eu un franc succès au moment où l'enseignement du français débutait sérieusement en Chine. Par contre, y repose bien l'admirable *Dictionnaire français-chinois* de 1878 sans indication d'auteur ni d'éditeur, un millier de pages très serrées qui feraient pâlir des entreprises similaires contemporaines. Un autre dictionnaire franco-chinois signé Séraphin Couvrieur et publié en 1884 nous amène à penser que le précédent pourrait être issu de la meme plume. Sur les rayons "Langue", à travers de gros ouvrages de référence, on s'aperçoit que les didacticiens du début du siècle tenaient compte du milieu langagier dans lequel ils allaient répandre le français: un guide de conversation franco-anglais-chinois, ou encore un

Dictionarium Sinicum et Latinum. Le grand cas qu'on fait des conditions des apprenants est d'autant plus frappant que, à une époque où le dialecte de Shanghai était encore un terrain largement non défriché pour la linguistique chinoise, on avait rédigé ici des dictionnaires et des manuels français-shanghaiens. Par ailleurs, tous ces livres ont été édités et publiés localement dans l'Imprimerie de l'Orphelinat de Tou-sé-wé qui était voisin de l'école Aurore. Maison d'édition, bibliothèque et école, ces trois armes formidables pour propager le français, et par là-même la culture française, étaient réunies au début du siècle à Shanghai. Si ce fonds Aurore à Fudan pouvait représenter dans une certaine mesure la bibliothèque Aurore dans son état originel, sa composition donnerait peut-être quelques indications sur l'importance relative accordée à chaque discipline, ce qui permettratt de révéler la structure du savoir dans cette école francophone. Que peut-on donc trouver dans ce fonds Aurore?

Incontestablement les livres d'histoire y prennent la part du lion, aussi bien par leur nombre que par leur qualité et leur variété (on ne peut s'empêcher de s'arrêter, par exemple, devant les imposants volumes, somptueusement dorés et abondamment illustrés, d'un *Moeurs, usages, et coutumes au Moyen Age et à l'époque de la Renaissance* de P. Lacroix, 1877, ou devant l'étonnant ouvrage en 7 volumes *De la Chine ou description générale de cet empire* par M. l'abbé Grosier en 1818 dédié à son *Altesse Royale Monsieur le Comte d'Artois*). En revanche, la theologie n'y est représentée que par une cinquantaine d'ouvrages, beaucoup moins nombreux que les livres de philosophie par exemple. Sans doute le hasard n'explique-t-il pas la préponderance des ouvrages d'histoire: parmi toutes les disciplines pratiquées en Chine, c'est l'histoire qui régne depuis toujours.

Ce qu'une bibliothèque peut donc nous dire est toute la stratégie de la francophonie qui, dans un pays où il n'y avait jamais eu de tradition de scolarité en langues étrangères, cherchait à créer une certaine analogie, une certaine compatibilité et une certaine accessibilité en choisissant bien la matière à enseigner et à diffuser.

Review of Anne Cheng's *Histoire de la pensée chinoise*

The diversification of philosophical investigations in modern times has rendered the name philosophy receptive to many epithets; however, to many professional philosophers, it still shows resistance to adjectives when related to nations. This is not so much because philosophy remains a guarded field of universalism but as for the very stuff philosophy is made of. If philosophy does speak Greek, then "Chinese philosophy" should certainly strike trained ears of philosophers as containing a contradiction in terms. Gadamer liked to listen to his Chinese student explaining to him those concepts discussed by ancient Chinese sages but to his student's disappointment, he obstinately refused to call them Chinese philosophy. They should be treated under the rubric "sinology".

The prudent choice of "La pensée chinoise" for the title of this first full-length history of Chinese philosophy ever written in the West testifies to Anne Cheng's deference to this tradition; nevertheless, what she attempted to do in these 650 pages is certainly not an anthropological presentation of the Chinese way of thinking. The focus of her interest and the methodical handling of the chosen material leave the readers with no doubt that she placed her study within the bounds of philosophy.

Western philosophy might really be only a footnote to the works of Plato. After all, this is a metaphorical way of speaking. In Chinese philosophy, however, this is a realized project with Plato replaced by corresponding Chinese figures. Most, if not all, of the philosophical works in the Chinese tradition after the initial period were either written as exegeses to a classic text or simply as footnotes to such a text. These

canonical texts function essentially as a golden grain around which generations of later philosophers and scholars labored to the best of their effort. Typically, they almost never proposed a new concept nor exposed a new system or thinking. Indeed, what were they supposed to do if their founding father Confucius summarized his own work in this way: "I don't create, but only relate." For anyone who set out to survey the two thousand years of Chinese philosophy, it is certainly a bit discouraging to see the same set of concepts reappearing all the time in writings of all kinds. However, if you stop at this first impression, you miss the point. Unlike the Western expository model where a key concept is first defined as precisely as possible and then extended to its logical inferences, a Chinese philosopher never circumscribed clearly the concept he used but his intellectual endeavors were directed instead to the exploration of possible implications of ideas inherited from the classical age. This continuous working and reworking of a constant set of ideas is described by Anne Cheng as an intellectual spiral. Different from a sterile circle, a spiral swerves forward, each turn being in fact a renewing of the intellectual trajectory. What the later philosophers did was not a simple reiteration of their predecessor's ideas, but a new elaboration of the old ideas confronted with new ways of thinking, tested in a new environment enriched with new personal and social experiences, or examined from a new angle of vision. Each round in this incessant spiral brought these ideas closer to the philosophical concerns of the moment and also broadened their scope of relevance to a deeper reflection upon life.

This manner of philosophizing resulted naturally in a very rich semantic texture for each term in question. From the axial age in ancient China, roughly contemporary to Pericles' Greece and Buddha's India, through the early Han dynasty (206BC-9AD) to the late Qing dynasty (1644-1912), a dozen or so key terms in the nine canonical texts, such as *tao*, *ren*, *li*, *qi*. *xin*, had been the object of so many layers of enrichment that each of them contained a semantic content equivalent to a long

discourse. That is why in the imperial examinations of the Ming (1368-1644) and Qing periods, any single term picked out almost at random from a classic text like the Analects could provide enough stuff for examinees to write a whole treatise.

Naturally, the two thousand years of Chinese philosophy could not all be a regular spiraling progress. There were at certain historic junctures soaring peaks whose emergence shows an interesting millenary pattern. The first high peak occurred before the Christian era and was marked by such extraordinary thinkers as Laozi, Zhuangzi, Confucius, Mozi and a couple of others. The seminal works of these founding fathers definitively shaped the Chinese mind. Then, around the year 1000 AD in the Song dynasty (960-1276), intellectual creativity reached another peak, culminating in the so-called "neo-Confucianism" (this name was only coined in this century: traditionally, it was called "Song Xue", the studies of Song). A number of factors could explain the blossom of metaphysical speculations in that period: the establishment of numerous academies across China: the printing press and the relative tolerance of the Song emperors towards intellectuals. But the vital catalyst to this explosion was undoubtedly Buddhism.

Buddhism reached China at the dawn of this millennium and, through its journey across that vast land, converted quite a number of emperors and acquired the sympathy and even devotion of large part of the Chinese intelligentsia to the point that the mainstream intellectuals felt that the cultural identity of China was seriously threatened. Many methods were used to contain the spread of Buddhism in China: prohibition, persecution, destruction of all Buddhist temples and so forth. Only Song scholars found the most efficient way: construct a Confucian philosophy that could compete with Buddhism. The task was accomplished by a succession of great thinkers, from the Cheng brothers to Zhuxi, whose works profoundly reshaped traditional Confucianism and impressed their followers by the sophistication of reasoning, the intricacy of structure and the beauty of

abstraction. Neo-Confucianism then secured the domination of Confucianism in China for the next ten centuries.

This is a familiar story. What gives it poignancy today is that contemporary Confucians, very much an endangered species in modern China, find themselves in a similar situation as their predecessors in the Song. We are now at the turn of the millennium and since a century or so ago. Chinese culture has been overwhelmed by waves of foreign influence. The parallel is tempting. Could we once again kindle an explosion of creativity and inject new life into old doctrines so as to assure the survival of Confucianism for the next millennium? This is a prospect cherished by the so-called "The Third Age" theorists of contemporary Confucianism. Anne Cheng's Histoire is not intended as an argument in the debate over "The Third Age" — her design is much larger. But her balanced treatment of the material and her meticulous attention to historical context, especially in the excellent chapter on the Song period, will help to put things in clearer perspective.

From Leibniz to Heidegger, quite a number of great Western philosophers had dabbled in Chinese philosophical concepts. But the age of amateurs is long gone. Anne Cheng's work shows that the discipline is now in the hand of specialists. Free from jargon and rich in first-hand information, this work is a substantial contribution to the study of Chinese philosophy. For any student of ancient China, it will be indispensable reading for years to come.

References

Cheng, Anne, 1997, *Histoire de la pensée Chinoise*, Paris: Éditionsdu Seuil.

Aspects de la vie intellectuelle et culturelle en Chine

Aussi bien pour le monde extérieur que pour les Chinois eux-mêmes, une connaissance de la culture chinoise à l'heure actuelle ne saurait être quelque chose d'évident. Au-delà du fait que cette culture se trouve depuis bientôt cent cinquante ans dans une situation de métamorphose accélérée, son identité étant ainsi constamment mise en cause, les enjeux considérables de la question culturelle pour la Chine d'aujourd'hui, plutôt que de l'éclaircir, ne manquent pas de brouiller l'image de cette culture aux contours indéterminés. Il y a donc lieu de se méfier des formules toutes faites et des stéréotypes bon marché.

L'une des raisons pour lesquelles le mot 《culture》 revêt une importance capitale dans les discours publics en Chine actuelle se laisse percevoir dans le fait qu'en ce début du nouveau millénaire la culture reste à peu près le dernier repère par lequel les Chinois peuvent continuer de s'identifier à leur pays. Il y avait un temps, assez lointain il est vrai, où les Chinois se prenaient pour les habitants de toute cette aire civilisée (Tianxia), et, durant ces longs siècles-là, s'il était question de se forger une identité, c'était plutôt les autres qui devaient se définir par rapport à nous. Être Chinois, c'était être au centre du monde. Dans un autre passé qui tarde à s'effacer complètement, une idéologie dite révolutionnaire submergeait si furieusement tous les aspects de la vie chinoise que l'identité chinoise se confondait avec l'appartenance politique. Le drapeau rouge, le costume de Mao et le petit livre rouge constituaient des signes distinctifs de tout un peuple. En outre, l'isolement quasi absolu que le pays s'est rudement imposé pendant cette douloureuse période faisait aussi croire à

une différence radicale entre les Chinois et les autres. Le tournant historique des années 1980, par une forte volonté d'intégrer la Chine dans le monde extérieur, a fait s'estomper ces distinctions d'ordre politique et idéologique au fur et à mesure que l'idéologie officielle perdait prise sur la vie et la pensée des Chinois. Nous deviendrons comme les autres pour tout ce que peut impliquer ce processus inéluctable. C'est précisément dans ce contexte-là que la question de la culture chinoise se pose à tous les esprits et d'une manière impérative: comment redéfinir la culture chinoise dans la conscience nationale pour que le mot 《Chinois》 ne soit pas une simple désignation géographique? Le souci de construire l'identité nationale sur une identité culturelle se montre clairement dans le concept de la 《Chine culturelle》 lancé par certains intellectuels chinois dans ces années charnières. Être chinois, c'est être un pratiquant de la culture chinoise. Mais, si en Chine antique les lettrés pouvaient toujours prétendre impunément que ce que nous possédions, c'était la culture tout court, urgente est aujourd'hui la nécessité d'établir une caractérisation de cette culture. Or c'est là que les problèmes concernant la culture chinoise commencent à se multiplier, car à l'heure actuelle il ne paraît pas éminemment facile de cerner la notion de 《culture chinoise》, et c'est une question encore plus épineuse d'attribuer des traits précis à une définition ontologique de la culture chinoise.

Pour un observateur qui a acquis ses connaissances de la culture chinoise à travers les traités savants, les pratiques culturelles en Chine contemporaine pourraient conduire à une question troublante: que reste-t-il de cette culture aujourd'hui? Outre des aspects matériels de la vie courante tels que l'habillement, les habitations, les outils de communication et les moyens de transport, etc., qui sont immanquablement uniformisés à l'occidentale, tout un pan de ce qui est considéré comme relevant de son essence la plus fondamentale semble n'avoir une existence que dans des récits historiques. Les rites, par exemple, qui réglaient si minutieusement et systématiquement la vie sociale et même la vie privée des Chinois dès la

formation de la culture chinoise il y a à peu près trois mille ans, ont été, d'abord dans un esprit iconoclaste, ensuite sous les slogans égalitaristes, largement abandonnés et oubliés, laissant ainsi un vide comportemental dans les échanges interpersonnels aujourd'hui. Or ce manque de régulation rituelle devrait être lourd de conséquences parce que c'était en se référant à une codification rigoureuse des rites que Confucius a élaboré tout un système de pensée qui demeure incontestablement la base de la culture chinoise. Sur le plan de la pensée justement, l'unité culturelle des Chinois, qui restait incroyablement solide face à toutes sortes d'adversités, s'est faite depuis deux millénaires autour du canon confucéen appelé communément les Quatre Grands Livres et les Cinq Classiques. Ces textes d'un caractère quasi sacré, à force d'être étudiés et répétés sans relâche, constituaient un environnement intellectuel dans lequel la culture chinoise a pu s'épanouir. Mais, depuis un siècle, et surtout après 1949, ces textes ont disparu du programme éducatif pour les petits écoliers et ne trouvent plus d'écho dans les discours publics. Au regard de l'effacement de ces éléments essentiels de la culture chinoise, n'est-il pas légitime de poser la question de sa survie? Cette culture, vieille de quatre mille ans d'histoire et si brillante, si originale autrefois, est-elle en train de se transformer en une version orientale de la culture occidentale?

Que les Chinois, ou au moins une certaine partie d'entre eux, s'en inquiètent, est un fait indéniable et compréhensible. Pourtant, on ne constate pas, même chez les traditionalistes, des réactions conservatrices excessives préconisant un retour vers un état pur de la culture chinoise. Les théoriciens de la culture, quelle que soit leur conviction, s'accordent sur la nécessité de l'évolution pour cette vieille culture. Qui plus est, un sentiment est, semble-t-il, assez généralement partagé que la culture chinoise reste encore vivante en Chine, ne serait-ce qu'en raison de la place centrale que la famille continue à occuper dans la vie sociale et personnelle, d'une sensibilité particulière dans les créations artistiques, d'un certain regard sur les rapports homme-nature, et aussi d'une attitude

généreuse envers la vie culturelle. De fait, si, par le biais de son sens originel, *nous entendons " culture " comme une activité visant à faire* pousser quelque chose de vital, alors les Chinois d'aujourd'hui continuent de s'efforcer de cultiver leur champ de la même manière que par le passé. Cette manière, cette attitude envers la vie culturelle, n'est-elle pas au principe de la persévérance extraordinaire de la culture chinoise dans ce monde pourtant si étranger à la conception des premiers penseurs de cette culture? Dans cette optique, pourrons-nous croire que c'est à travers la façon dont on aborde les affaires culturelles que nous pourrions percer le secret de la culture chinoise?

Au premier abord, les Chinois ne semblent pas très systématiques dans leurs pratiques culturelles. Quiconque jette un coup d'oeil sur la scène culturelle en Chine aujourd'hui n'échappe pas à l'impression d'une hétérogénéité confuse. Haut sur la liste des best-sellers littéraires de l'année qui vient de s'écouler on trouve en même temps *Harry Potter*, *Le Seigneur des anneaux* et les nouveaux romans de Gongfu, un genre populaire dont l'origine remonte au moins au VIIle siècle sous la dynastie Tang. Toujours l'année dernière, les enfants chinois étaient fascinés par le récit de l'aventure africaine de la petite Française Tippi tout en gardant leur passion séculaire pour le Roi-singe, le héro d'un roman chinois vieux de cinq siècles. Dans les salles de concert, les organisateurs des soirées musicales font parfois présenter sur la même scène et sans transition un concerto de Mozart et un morceau choisi du très riche répertoire de l'opéra de Pékin. Aux programmes de philosophie à l'Université, les étudiants apprennent, avec la même vénération, d'un côté les théories de Marx ou bien de Heidegger et, de l'autre, les pensées de Confucius, Laozi et Zhuangzi. Des contradictions inhérentes, s'il y en a, entre ces différents produits intellectuels issus de cultures bien distinctes, ne semblent pas perturber la réception enthousiaste du public chinois. Cette facilité à absorber des éléments hétérogènes révèle un trait fondamental de l'esprit culturel chinois. Ce trait, nous pouvons le trouver bien exprimé par

Confucius dans les premières pages de ses *Entretiens*: "L'homme de bien n'est pas un ustensile destiné à un seul usage." Il dit encore: "L'homme de bien est impartial et vise à l'universel; l'homme de peu, ignorant l'universel, s'enferme dans le sectaire." Pour un confucéen, l'idéal de sa culture, c'est, avant toute chose, de devenir un homme de bien. Or un homme de bien, dans la conception confucéenne, n'est pas défini comme quelqu'un qui garde une croyance basée sur quelques dogmes révélés. Il est avant tout quelqu'un en quête perpétuelle d'un état de civilité plus élevé. Une quête guidée par cette aspiration à l'universel et ce rejet du sectaire dont parle Confucius. Par ce souci de se défendre du sectaire, les penseurs chinois sont conduits à une sage humilité envers la connaissance du monde, ce qui se voit très clairement dans leur refus d'édifier un système de savoir encyclopédique régi par une logique interne, ou bien un système d'explication cosmologique de l'Univers. En effet, les savants de la Chine antique se gardaient généralement de poursuivre ce genre d'entreprises ambitieuses englobant tous les savoirs universels. Maîtres à penser ou gourous d'une école, ils sont prêts à reconnaître des lacunes dans leur connaissance. Confucius a même élevé le non-savoir en une doctrine: "Savoir qu'on sait quand on sait, et savoir qu'on ne sait pas quand on ne sait pas, c'est là la vraie connaissance." Il ne s'agit pas dans cette phrase très célèbre de Confucius d'un simple principe éthique de modestie; le maître élabore ici en fait un principe de la culture. Non seulement on ne peut pas prétendre tout savoir, mais le non-savoir fait nécessairement partie de notre connaissance du monde. Cette vraie connaissance, comme dit Confucius, nous rend conscient de la nature provisoire et temporaire de notre savoir, en nous mettant constamment en garde contre l'orgueil d'un savoir sans faille. En outre, la reconnaissance de ce non-savoir comme partie intégrante de notre connaissance du monde transforme le savoir en quelque chose en perpétuel devenir dans un rapport dialectique avec le non-savoir, au fond un rapport entre le vide et le plein, comme diraient les taoïstes. Si les écrits des auteurs classiques nous paraissent toujours des

morceaux fragmentaires, c'est justement parce que notre vraie connaissance est par nature fragmentée, ce qui laisse une vaste possibilité pour l'évolution dans le futur.

Bien évidemment, un esprit qui reconnaît la légitimité des savoirs inconnus est doté d'un potentiel inestimable; mais, ce faisant, il s'attribue en même temps la redoutable tâche d'accueillir des éléments étrangers au sein de sa pensée. Comment est-il possible de les intégrer sans des heurts graves qui mettront en question le fondement de sa propre existence? En fait, la potentialité d'assimiler de nouveaux savoirs que l'on peut bien constater dans l'histoire culturelle chinoise est une conséquence directe d'une spécificité de la culture chinoise si bien résumée par M. Vandermeersch qui définit le ritualisme, ce pivot de l'univers culturel chinois, comme un ensemble de formes, ou même de formes de formes. En prolongeant cette analyse, nous serions tenté de dire que toute la culture chinoise est une culture basée sur un système de formes et non pas sur celui d'une substance. Ces formes se présentent, d'un côté, dans des concepts hautement abstraits comme Qi, Yin, Yang, etc., de l'autre, dans des consignes extrêmement concrètes concernant par exemple la manière de parler et de se tenir dans une cérémonie familiale, etc. D'un côté comme de l'autre, il n'y a pas affirmation de thèses sur les faits empiriques qui seraient sujettes à des vérifications causales. En tant que système explicatif du monde temporel. ces thèses exigent une cohérence interne comme condition *sine qua none* de leur validité. Un fait contradictoire découvert, le système entier risque de s'écrouler sous le poids d'une logique implacable, et c'est sans doute pour cette raison que l'on a assisté au long de l'histoire de la culture occidentale à de nombreux changements radicaux de paradigme de pensée. La pensée chinoise, en revanche, s'avère beaucoup moins vulnérable aux contradictions internes, parce que sa véridicité dépend d'un tout autre type de réalité, une réalité relationnelle qui attribue à tout savoir une place fonctionnelle dans la vie sociale et interpersonnelle. Ce que les grands penseurs chinois de l'âge classique

nous ont légué comme fondement de la culture chinoise, c'est au fond un cadre civil s'appuyant sur quelques grands principes éthiques et, à intérieur de ce cadre, la possibilité d'une vie culturelle riche et variée. L'accueil que la Chine offre au bouddhisme en est un exemple éclairant. De sa vision ontologique jusqu'à son expression linguistique, le bouddhisme est tout à fait à l'antipode de la pensée chinoise. Pourtant, cette étrangeté radicale n'a pas suscité de rejet instinctif chez les lettrés chinois. Plutôt, dès son entrée en Chine, un effort considérahle à l'échelon national pendant plusieurs siècles a été voué à l'étude et à l'assimilation de cette pensée indienne, de sorte qu'aujourd'hui dans la mentalité chinoise le bouddhisme n'est plus senti comme quelque chose d'étranger. Il fait partie intégrante du paysage intellectuel et culturel de la Chine tout comme la pensée des encyclopédistes est inséparable de la pensée française. Le rappel de ce fait d'histoire culturelle en Chine peut nous faire apprécier la volonté et la capacité des Chinois de recommencer un apprentissage de base, même au prix d'une refonte partielle de leur vocabulaire et de leur concept du monde. L'image, engendrée par l'orgueil impérial et renforcée par la propagande nationaliste, d'une Chine éternel vainqueur culturel qui a su convertir à sa culture les conquérants étrangers les plus féroces et sauvages, cache très commodément les emprunts culturels que les Chinois ont fait constamment et même massivement au long de leur histoire. Au fond, la culture chinoise est une culture ouverte, jamais allergique aux idées nouvelles, ce qui se voit bien dans le fait qu'il n'y a jamais eu en Chine de mouvement culturel intégriste. Ainsi les lettrés chinois ne trouvent-ils rien d'insupportable dans la coexistence des trois principaux courants de pensée en Chine qui se sont vu attribuer chacun un domaine propre: le confucianisme pour gouverner le pays, le taoïsme pour préserver le corps et, enfin, le bouddhisme pour sauver l'âme.

Si la culture peut être envisagée comme une pure forme, permettant l'accueil bienveillant réservé aux cultures étrangères, c'est que le concept même de "culture" en chinois n'indique pas de distinction substantielle.

En effet, le concept de " culture " en chinois et celui des langues européennes ne correspondent pas exactement. Parmi les idées introduites en Chine de l'Occident au début du XXème siècle, il y a celle désignée par le mot "culture" dans les langues européennes. On traduit habituellement "culture" par un terme chinois ancien, Wen Hua, mais l'équivalence entre ces deux termes n'est qu'apparente. Le terme Wen Hua est en fait composé de deux mots qui indiquent respectivement "ordre pacifique" et "instruction civile". Dans son usage traditionnel, il désigne, d'une manière assez vague, il est vrai, mais très générale, un état d'esprit pacifique et instruit. C'est un concept à la connotation large à telle enseigne que les savants chinois de la Chine ancienne pensaient rester toujours dans le même domaine de Wen Hua quand ils passaient de l'étude de la parole de Confucius à celle des soutras indiens. En revanche, le concept occidental de culture, avec tout ce qu'il a accumulé dans ses usages depuis le XVIIIème siècle, est un concept de substance et sert avant tout à marquer des différences sociales et ethniques. La substitution du concept de culture à celui de Wen Hua par le biais de la traduction a bien dissimulé un bouleversement de la vision culturelle en Chine moderne.

À l'époque moderne, précisément, la rencontre entre la culture chinoise et la culture occidentale s'est passée parfois dans une atmosphère conflictuelle. Mais il serait hasardeux d'en conclure que l'esprit chinois aurait pris un tournant xénophobe, parce que l'hostilité qui s'est manifestée de temps à autre à l'encontre de la culture occidentale depuis un siècle et demi a été due à plusieurs circonstances historiques accidentelles. Au premier chef, une dynastie paranoïaque fondée par une ethnie minoritaire toujours sur la défensive, des guerres malheureuses et dernièrement le règne néfaste d'une idéologie obscurantiste farouchement hostile à la culture quelle que soit son origine. Rien de tout cela ne provient d'une incompatibilité fatale entre la culture chinoise et la culture occidentale. En effet, pendant la première moitié du XXème siècle, période clé pour la formation de la culture contemporaine chinoise, les intellectuels les plus

résolument pro-occidentaux en matière de culture, tels Lu Xun et Hu Shi, ont été en même temps des grands lettrés dont la connaissance et l'amour de la culture traditionnelle chinoise n'ont rien à envier à personne. De même, les éminnent traditionalists voués à la cause de la culture chinoise étaient souvent des intellectuels formés dans les écoles occidentales. L'antagonisme entre la culture chinoise et la culture occidentale est en fait né d'une conjoncture historique particulière.

Par sa force dominante dans le monde, par ses réussites techniques, la culture occidentale constitue un horizon incontournable pour l'avenir de la culture chinoise, et l'histoire mouvementée de ces cent cinquante dernières années en Chine a créé un environnement tout nouveau pour la réception de cette culture venue d'ailleurs. Entre autres, le concept occidental de "culture nationale" a considérablement accru la conscience identitaire relative à la culture chinoise. La question, inimaginable il y a deux siècles, se pose depuis à tous les esprits soucieux: "La culture, mais laquelle?" À deux reprises, cette question a suscité, au cours du siècle passé, de grands débats d'ampleur nationale, le premier datant du fameux mouvement du 4 Mai de la première moitié du siècle, le second durant les années 1980. L'un et l'autre, attirant des participants de toutes les qualités intellectuelles: philosophes, historiens, écrivains, scientifiques, etc., ont eu lieu au moment où la Chine s'était libérée d'un carcan politique et affrontait un choix crucial pour son avenir.

À peine le régime impérial s'était-il écroulé au début du siècle dernier en Chine qu'une jeune génération d'intellectuels entrait en révolte contre le système culturel en place depuis plus d'un millénaire. Voulant refaire la culture chinoise de fond en comble, ces radicaux, Hu Shi, Chen Duxiu et Lu Xun en tête, lancent un mouvement iconoclaste contre toutes les pratiques anciennes à commencer par la langue chinoise. À l'encontre de cette ferveur révolutionnaire, des voix se lèvent pour défendre la culture traditionnelle chinoise. Ce contre-courant traditionaliste, connu sous le nom d'"École de Xue Heng" dû au titre d'une revue où ces gardiens de

tradition ont l'habitude de s'exprimer, est animé par un groupe de jeunes professeurs qui, paradoxalement, ont tous passé de longues années dans les grandes facultés de lettres en Europe et aux États-Unis. Au centre du débat entre ces traditionalistes et les tenants du mouvement radical repose le sort de la culture chinoise. Faudrait-il la rejeter complètement ou tout au moins la réformer foncèrement pour que la Chine ait une chance de survivre dans le monde moderne? Malgré leur dévotion presque religieuse à leur cause, les traditionalists semblent ne livrer qu'un combat d'arrière-garde sans aucun espoir de se faire entendre, car depuis lors et jusque vers la fin du XXème siècle la Chine s'est enfoncée dans une voie de radicalisation révolutionnaire, emportée implacablement par une spirale ravageuse vers un futur introuvable. Quand la révolution communiste a triomphé sur le continent chinois, les membres de cette "École de Xue Heng" furent finalement réduits au silence, et leur position sur la culture chinoise ne trouve de trace que dans de brèves notes des livres d'histoire comme exemple des réactionnaires d'une époque enterrée. Les principaux acteurs de cette école, tous des intellectuels de premier rang, étaient largement oubliés.

Soixante ans plus tard, après les dévastations ruineuses de la bien mal nommée Révolution culturelle, la Chine, confrontée à une immense tâche de reconstruction culturelle, a connu un autre débat sur le thème de la culture. À l'éternel questionnement autour du projet pour une culture de l'avenir vient s'ajouter une nouvelle problématique liée à la récente histoire douloureuse. Pourquoi un pays si riche en tradition culturelle a-t-il pu commettre ces horreurs de vandalisme? Comment se fait-il que tous ces gens instruits n'aient pas pu opposer la moindre résistance à la folie destructive qui a régné sur la Chine pendant tout ce temps? Au-delà des explications circonstancielles, les intellectuels chinois cherchent alors à déterminer des raisons plus fondamentales de ce drame national et ils ont, ou au moins une bonne partie d'entre eux, le sentiment général que toute l'entreprise de la modernisation de la Chine, et en particulier la

modernisation de la culture chinoise, a été mal engagée dès le début. C'est dans ce contexte-là que l'École de Xue Heng a été exhumée du fond de la mémoire pour prendre une belle revanche en prenant une importance prépondérante dans le discours intellectuel contemporain.

Le retour des traditionalistes est surtout incarné par le personnage hors du commun de l'historien Chen Yinke dont la carrière fut fortement marquée par son association étroite avec les membres de l'École de Xue Reng. Issu d'une famille illustre de grands mandarins et formé à l'Université de Berlin et à celle de Paris, Chen Yinke fut très jeune reconnu comme l'un des meilleurs historiens de la Chine, et ses écrits sur l'histoire chinoise constituent sans aucun doute un héritage intellectuel de très grande valeur. Mais la raison pour laquelle il est aujourd'hui un héro culturel en Chine est autre qu'académique. Toute sa vie avant et après 1949, année de la prise de pouvoir par les communistes, il a fait preuve d'un esprit indépendant et défiant dans les circonstances les plus difficiles. Alors que ceux qui n'étaient pas partis avec les Guomindangs en déroute s'empressaient de trouver une place auprès du nouveau régime en Chine, lui, à qui on offrait un poste important dans la nouvelle Académie des sciences, a obstinément refusé de s'en accommoder, préférant rester dans la ville éloignée de Guangzhou; en dépit de l'adhésion populaire massive à la nouvelle idéologie triomphante, il a eu le courage de demander à la plus haute autorité du régime la permission de ne pas croire au marxisme; quand les autres intellectuels s'empressaient d'adapter sans cesse leur discours académique au gré des besoins politiques du moment, il n'a pas écrit jusqu'à sa mort un mot qui ne soit pas de sa propre conviction. A la fin de la Révolution culturelle, au moment du bilan de ces quelques décennies d'anéantissement systématique, la mémoire de ce vieux professeur d'histoire, frêle et aveugle, mort tristement dans un isolement total, a surgi de l'oubli général. Sa personnalité tranche d'une manière éclatante avec les autres grandes figures intellectuelles dont les comportements pendant et avant la Révolution culturelle ont laissé

beaucoup à désirer. Pour son amour de la liberté, son courage moral et son indépendance d'esprit, Chen Yinke fait aujourd'hui l'objet d'une admiration et même d'une adoration générales, bien au-delà du cercle des historiens. Plus significativement, l'autorité morale dont jouit Chen Yinke maintenant jette une nouvelle lumière sur le vieux débat de la culture au début du siècle dernier. Grand ami de l'École de Xue Reng, Chen Yinke ne fait jamais mystère de la source de sa conviction morale, il est un traditionaliste pur qui déclare haut et fort son adhésion aux valeurs de la culture chinoise traditionnelle. On ne saurait manquer de remarquer ce paradoxe que, pour les modernistes fiers de leur vision progressiste, une Chine maoïste devient un monde sans repère moral, tandis qu'un vieux confucianiste qui se dit un homme du XIXème siècle voit clairement où mène une conduite intègre. Une question est donc inévitable: comment cette culture, condamnée à être enterrée, jugée complètement dépassée et sans pertinence dans le monde moderne, délaissée aussi bien par les communistes que par leurs adversaires politiques, a-t-elle fini par être la seule à pouvoir fournir des ressources spirituelles et intellectuelles pour une prise de position seule à la hauteur de la dignité humaine? À travers l'itinéraire personnel de Chen Yinke, la vieille culture chinoise a montré la profondeur de son potentiel humaniste. Il n'est donc pas étonnant qu'autour de sa personnalité, et plus généralement dans un contexte social de réflexion, soit produit un regain d'intérêt pour la culture traditionnelle. À travers des souvenirs personnels publiés ces dernières années apparaissent une réévaluation de l'apport de l'École de Xue Reng et une réinterprétation de l'héritage du mouvement radical du 4 Mai. C'est le trait le plus marquant des discussions sur la culture à l'époque postrévolutionnaire. Le passé est venu récupérer sa place.

Si, dans le premier débat sur la culture au début du XXème siècle, il s'agissait de dessiner le profil d'une culture de demain, dans le second débat culturel qui a eu lieu après la Révolution culturelle à la fin du même siècle, le regard des participants se tourne plutôt vers le passé, analysant

et évaluant tous les courants de pensée qui ont façonné d'une manière ou d'une autre le destin de la Chine au cours de ce très long siècle. Cette tendance de fin de siècle se prolonge jusqu'aux premières années du XXIème siècle dans une ambiance nostalgique qui dépasse les discussions académiques et intellectuelles pour pénétrer de divers domaines culturels. Ce nouvel air du temps, sans doute symptomatique d'un changement de mentalité, se manifeste le plus clairement dans les produits culturels destinés à la consommation des masses. "Souvenir de l'ancien temps", voilà le thème qui rapportera immanquablement de l'or à tous les producteurs à la mode et à tous les auteurs à succès. Depuis les souvenirs personnels et les biographies des grands hommes aux feuilletons télévisés en passant par les romans populaires, on assiste actuellement à une réhabilitation d'un passé enfoui depuis longtemps. Un Pékin impérial, un Shanghai colonial, un paysage éternel et un art de vivre dont on n'a plus la maîtrise, tout ce décor récupéré de la mémoire collective semble exercer un charme irrésistible sur le public. Le Shanghai des années 1930, par exemple, est dépeint comme un haut lieu d'avant-gardisme d'abord par des auteurs sino-américains originaires de Shanghai dont les récits de jeunesse un peu sentimentaux sont ensuite relayés par les écrits des auteurs shanghaiens nourris des souvenirs de leurs parents ou de leurs grandsparents. Une découverte fascinante pour la jeune génération, ce vieux Shanghai du jazz, du cinéma et des artistes bohèmes frappe par sa modetnité précoce dont on cherche aujourd'hui à retrouver l'héritage. Avec émerveillement et fierté les jeunes qui sont nés ou ont grandi durant les années creuses de la Révolution culturelle s'étonnent d'apprendre qu'il y a soixante-dix ans leur ville était déjà au confluent de l'Occident et de l'Orient et qu'ils possèdent sans le savoir toute une tradition culturelle issue de la première rencontre entre l'Europe et la Chine. Des écrivains des années 1930 comme Zhang Ailing, dont on ne soupçonnait pas l'existence, deviennent depuis quelques années les auteurs les plus lus et les plus étudiés. La mode, l'urbanisme, l'architecture et les arts décoratifs sont

aussi prompts à s'emparer de ce goût pour élaborer une nouvelle esthétique rétro, et, dans certains quartiers chics de l'ouest de Shanghai, s'est montée toute une mise en scène touristique rappelant ces années fébriles. À plus d'un titre, cette modernité déterrée des années 1930 produit un effet de miroir étrange pour une autre modernité en construction actuellement dans la même ville.

Les années 1930 ne sont pas la seule période du passé sur laquelle les Chinois nostalgiques se penchent. Dans le genre populaire, les romances d'un passé encore plus lointain occupent l'imagination populaire presque sans partage. Des dizaines de millions de Chinois passent leur temps de loisir entre les romans de Gongfu et les feuilletons de télévision racontant des histoires des cours impériales. Peu sophistiquées et complètement irréalistes, ces productions plongent les lecteurs et les spectateurs dans un monde en trompe l'oeil où ils peuvent reconnaître une image de la Chine ancienne, simpliste mais pure et rassurante. 《Que reste-t-il dc la tradition chinoise?》 s'est-on demandé souvent pendant un demi-siècle avec angoisse quand on voyait tous les coups destructeurs et violents qui faisaient table rase de notre héritage culturel jugé incompatible avec l'idéal révolutionnaire. Et voilà ce passé culturel resurgi dans l'imaginaire populaire, idéalisé et enchanté. Sans doute est-on encore loin d'une réconciliation entre l'authentique tradition chinoise et une modernité à l'européenne, mais la résistance de la tradition culturelle chinoise a déjà fait ses preuves.

Caractéristique du temps présent, la nostalgie a ses manifestations diverses et variables selon les goûts, les milieux et les régions à travers la Chine. En effet, la diversité des créations culturelles fait de toute généralisation une affaire risquée.

Il serait plus prudent et justifié d'en parler au pluriel. Un certain degré de liberté d'expression, limitée mais bien réelle, a permis aux écrivains et aux artistes de s'orienter dans les directions de leur choix, créant ainsi une multitude de tendances ou de cultures, si l'on prend le

terme 《culture》 en un sens large. Nous pouvons effectivement percevoir les contours de plusieurs cultures en développement parallèle.

La nouvelle situation socio-politique à la fin de la Révolution culturelle a rendu impossible une mainmise absolue de l'appareil de l'État sur la vie intellectuelle et culturelle du pays. Progressivement est née, à côté de la culture officielle, une culture que l'on peut, toutes proportions gardées, qualifier d'indépendante. Cantonnée souvent dans les circuits semi-confidentiels des milieux académiques et artistiques, cette culture indépendante a pu mener une existence marginale sans s'opposer à la culture officielle. À coups de subventions d'État, de prix officiels, de commandes directes, le Département de la propagande du Parti est toujours capable d'orchestrer des manifestations culturelles dans la droite ligne de l'idéologIe orthodoxe. Mais ces manifestations, bien que d'envergure parfois gigantesque, n'occupent plus tout le terrain. Les jeunes peintres et sculpteurs, par exemple, arnvent à trouver des salles pour exposer leurs oeuvres. Ainsi se juxtaposent deux types d'art, un art de l'expression personnalisée, fraîche, ésotérique et libre de tout dogme du réalisme socialiste, et un art stéréotypé, accessible et au service du message officiel. Quand on passe de l'un à l'autre, il est parfois difficile de croire que ce sont des productions d'une même époque et dans un même pays.

Dans un autre domaine, celui des recherches historiques, bon nombre d'historiens d'esprit indépendant continuent leur travail de fourmi et remettent en cause l'un après l'autre les mythes de l'histoire soigneusement mis en place par l'idéologie officielle, alors que la version officielle de l'histoire chinoise, surtout celle de l'époque moderne, garde sa place dans les publications à grand tirage et plus crucialement dans l'enseignement. En histoire comme en art, la culture officielle et la culture indépendante, bien que potentiellement conflictuelles, évitent de se confronter, préférant exister indépendamment.

Il existe également aujourd'hui en Chine une divergence de plus en plus évidente entre une culture d'élite et une culture populaire. Bien sûr,

on peut faire cette distinction pour les activités culturelles de tous les pays; mais, ce qui est spécifique en Chine, ce sont les conditions sociales qui permettent de créer une telle dualité dans la vie culturelle. Le développement économique de la Chine de ces vingt dernières années a engendré une Chine à deux vitesses, ce qui entraîne une distance nouvelle entre les besoins et les environnements en matière d'activités culturelles. Autour des grandes métropoles et avec l'appui des medias se développe une culture qui puise ses ressources dans la grande tradition des lettrés chinois et aussi dans une tradition plus récente issue des intellectuels formés en Occident. Cette culture des élites s'investit fortement dans des formes comme la calligraphie, la musique occidentale, l'opéra et la littérature classique, et ses adeptes sont très enclins à des échanges et à des dialogues avec le monde extérieur, surtout occidental. À l'opposé, ces dernières années dans l'immense campagne chinoise s'éveille une aspiration pour des expressions culturelles plus conformes au goût de la tradition indigène. Particulièrement vivants dans des occasions comme les mariages, les funérailles, les fêtes traditionnelles, les hommages aux ancêtres ou aux divinités de tout genre, les pratiques de danse, de chant et de théâtre folklorique s'organisent au niveau du village. Ces pratiques renouent avec des traditions qui étaient condamnées comme féodales ou superstitieuses et donc interdites depuis fort longtemps; d'un autre côté, elles s'inspirent des produits de divertissement de la culture marchande de notre temps moderne. Dans la plupart des cas, un mur d'incompréhension sépare la culture d'élite de la culture populaire.

Une autre polarisation de la vie culturelle chinoise est celle entre une culture du nord et une culture du sud, représentées respectivement par ce qu'on appelle "culture de Pékin" et "culture de Shanghai". En fait, bien des régions de la Chine cherchent aujourd'hui à valoriser leur identité régionale en encourageant, d'une part, les recherches sur les racines d'une civilisation propre à leur région et, d'autre part, un régionalisme plus prononcé dans les créations artistiques et littéraires. Pékin et Shanghai

incarnent la régionalisation culturelle en Chine par leurs positions prédominantes et aussi par une longue histoire de rivalité bien connue qui remonte au début du XXème siècle, sous forme d'une querelle entre les lettrés de ces deux villes. Ce qui sépare ces deux cultures, c'est une multitude de traits aussi bien esthétiques que sociologiques. Les artistes et les écrivains de Pékin tendent à être plus soucieux de rigueur dans la discipline, plus attentifs à une continuité de tradition et plus étroitement associés aux milieux politiques, tandis que leurs homologues à Shanghai sont plus prêts à accepter les nouveautés, plus libres dans leurs créations, plus exposés à l'influence occidentale et plus impliqués dans la commercialisation de leurs produits. À la suite des transformations profondes que connaissent ces deux villes depuis une décennie, leur visage culturel changera certainement; mais tout laisse à penser qu'une divergence importante persistera entre ces deux pôles de la culture en Chine.

Au-dessus de toutes ces différenciations qui s'élaborent à la faveur de la nouvelle donne socio-politique, une antinomie culturelle reste primordiale qui traverse tous les aspects et tous les niveaux de la vie culturelle en Chine et ce depuis bientôt deux siècles.

En face de la culture occidentale triomphante dont l'apport à la vie culturelle et intellectuelle en Chine n'est jamais aussi massif qu'aujourd'hui, la culture chinoise traditionnelle cherche toujours la meilleure façon de s'affirmer. Pourtant, le souci de préserver le patrimoine culturel se traduit rarement par une situation de conflit culturel, encore moins par des prises de position intégristes. À voir la scène culturelle en Chine aujourd'hui, on constate plutôt une coexistence parfois amalgamée qui restera une constante, quoi qu'il arrive, pour l'avenir prévisible de la Chine. Qu'est-ce qui sortira de la rencontre quotidienne et tous azimuts de ces deux cultures si différentes? C'est la grande question dont la réponse déterminera l'avenir de la culture chinoise au XXIème siècle.

Depuis la mise en oeuvre de la politique de réforme et d'ouverture, le phénomène le plus intéressant dans la vie culturelle et intellectuelle en

Chine est une diversité des activités culturelles qui pourrait engendrer différentes identités culturelles. La raison pour laquelle ce changement est rendu possible réside dans le fait qu'après l'échec de la Révolution culturelle le pouvoir d'État n'arrive plus à exercer un contrôle permanent et centralisé sur la culture, l'élément culturel a donc pu évoluer dans un espace plus libre, ce qui laisse une possibilité de développement pluriel. Une telle pluralité culturelle, même dans une étape initiale, pourrait paraître, à l'heure actuelle, alarmante, car, entre une idéologie en recul et un marché envahissant, la culture reste le dernier ressort pour construire une vie proprement chinoise. Allons-nous alors assister à un éclatement de l'identité chinoise par suite d'une fragmentation culturelle largement favorisée par des tiraillements économiques et sociaux dans tous les sens? Ou bien peut-on encore espérer une issue plus constructive?

Depuis le moment où la Chine a appris à définir son identité culturelle par rapport à la culture occidentale, sa vie culturelle s'est toujours déroulée à l'ombre d'un projet global. À des époques différentes, il y avait des maîtres à penser qui esquissaient des programmes culturels selon une certaine vision politique, ce qui fait que les créations culturelles de ces époques-là avaient souvent l'air d'être planifiées pour servir une construction sociale globale. De nos jours, délivrée de ces projets et de ces desseins grandioses, la culture a en revanche repris sa spontanéité, ce qui est signe d'une meilleure santé. La plus grande marge de liberté de création qui en résulte appelle une approche différente du problème de l'identité culturelle. La diversification de la culture en Chine a lieu au moment meme où on est le plus soucieux du râle constructif de la culture. C'est peut-être ici une indication que les Chinois sont revenues à leur ancien concept de la culture.

À l'opposé d'un concept occidental de 《culture》 basé sur la cohérence de soi et une défense face à autrui par des distinctions identitaires tatillonnes, le concept de 《culture》 dans la tradition chinoise, comme nous l'avons signalé plus haut, ne comporte pas de spécificité substantielle

exclusive. Il indique un état d'instruction, un niveau de civilité et donc une certaine manière de se comporter vis-à-vis des autres. Le concept chinois de 《culture》 pourrait s'accommoder de créations différents. Mais une telle généralité du concept ne signifie pas nécessairement l'absorption des éléments étrangers dans un système homogène. En effet, le vieux rêve de 《synthèse》 intégrant la culture chinoise traditionnelle et la culture occidentale que l'on entend souvent professer n'est au fond qu'une manifestation du désir d'uniformisation de la vie culturelle qui est en fait contraire à l'idée chinoise de 《culture》.

Ce qui est le plus probable, et aussi le plus intéressant pour l'avenir, c'est une Chine aux multiples faces culturelles. Comme aux temps anciens où les Chinois arrivaient à attribuer à chacun de leurs trois courants de pensée une place dans la vie sociale et personnelle, les différentes pratiques culturelles aujourd'hui, même contradictoires dans leur croyance sous-jacente, trouveront leur place propre dans une vie commune et s'épanouiront sans nécessairement compromettre l'existence des autres. Cette perspective du développement pluriel de la vie culturelle en Chine, qui n'est certainement pas du goût des puristes, constituerait peut-être une réponse appropriée à la mondialisation qui est le défi principal de notre époque. Il existe donc une raison pour laquelle la vie culturelle en Chine méritera toute notre attention dans les temps à venir.

Identité de la langue, identité de la Chine

Si, pour un Occidental, une rencontre avec la Chine ne manque jamais de susciter un fort sentiment d'étrangeté et si des spécialistes, chinois ou européens, continuent à parler d'une altérité absolue de la culture chinoise, la langue chinoise y est pour beaucoup. De son matériau phonique à sa forme graphique en passant par sa syntaxe apparemment anarchique, cette langue semble présenter des aspects qui sont en rupture avec les habitudes langagières des Occidentaux, ce qui pourrait mener à des questions séduisantes telles que: la spécificité de la culture chinoise est-elle solidaire du caractère unique de la langue chinoise? Quelle est exactement la place de la langue dans l'édification de la culture chinoise? Comment a-t-elle été perçue par les Chinois? dans des contextes historiques variables qui ont situé la langue dans des cadres de référence différents? Nous nous proposons ici de porter, au-delà de quelques faits la concernant, un regard sur les rapports entre la langue chinoise et les usages qu'on en a faits. Plus précisément, nous essaierons d'examiner l'évolution des visions que les Chinois se sont forgées de cette langue en fonction des défis auxquels ils tendent à répondre.

Une langue ne se présente jamais comme un instrument neutre et tout prêt au service de la communication des informations. Les représentations conscientes que les locuteurs ont de leur langue conduisent fréquemment à des altérations de leurs rapports avec la langue et, par la suite, à des interventions plus ou moins efficaces sur la langue dans sa dimension technique et sociale, par exemple sur l'écriture ou sur l'usage standard et officiel. On peut remarquer que dans des moments historiques cruciaux où le sort de la Chine et de la culture chinoise était sérieusement mis en

cause, le défi se traduisait souvent en un problème de langue qui provoquait des réactions émotionnelles dans l'imaginaire linguistique des Chinois. Mais jamais dans leur longue histoire les Chinois ne se sont affrontés à une interrogation sur leur propre langue d'une manière aussi aiguë et aussi radicale qu'à l'époque moderne. Avec le recul que nous pouvons prendre au début de ce nouveau millénaire, nous aurons intérêt à prendre une vue d'ensemble des idées que les Chinois se sont formées sur leur langue, car, plus qu'un reflet fidèle du parcours dramatique que la Chine a connu dans son histoire récente, les discours et les interventions sur la langue sont partie intégrante des conflits qui ont engagé l'ensemble du pays au cours du siècle passé. L'espace qui s'est enfin aménagé entre la volonté réformatrice et la logique interne de l'évolution de la langue nous paraît donc le lieu où se manifeste avec la plus grande clarté le destin de la Chine.

1. La culture chinoise à l'image de sa langue

Le même vocable que nous avons l'insouciante habitude d'employer pour désigner et le peuple et sa langue traduit notre perception, justifiée ou non, que, de toutes les institutions sociales que les humains se sont mis à pratiquer, la langue est celle qui incarne de la manière la plus fondamentale l'essence d'un peuple, si essence il y a. A ce propos le cas chinois nous paraît être un exemple intéressant de cette identification du peuple et de sa langue, étant donné le râle que la langue chinoise a joué dans le façonnement de l'identité du peuple chinois au point que l'identité chinoise est parfois à chercher dans celle de la langue, ou plus précisément dans une certaine forme de cette langue. Comprendre la Chine entraînerait naturellement un effort pour connaître quelque chose de la langue chinoise, ce qui implique à son tour un effort pour évaluer les traits qui lui sont propres, au premier chef l'écriture qui en donne une parure si exotique et qui a entraîné des conséquences si extraordinaires pour la civilisation

chinoise.

Bien qu'encore enfouie dans l'ombre de l'histoire, l'origine de l'écriture chinoise ne devrait pas être très différente de celle des langues européennes; ce qui les a fait diverger par la suite, c'est le choix chinois d'une présentation non analytique des sons. A la différence des lettres alphabétiques, les caractères chinois, unités de base de ce système d'écriture, restent des signes de syllabe et non pas ceux des phonèmes, unités distinctives minimales de la langue comme disent les linguistes. Si les inventeurs de l'écriture chinoise ont fait ce choix technique pour accommoder certaines caractéristiques sémiotiques de la langue, le pouvoir politique s'en est saisi et l'a renforcé par toutes les mesures politiques et sociales, en en faisant un outil formidable d'unification. Imaginons que, de Stockholm à Athènes, de Moscou à Lisbonne, les journaux et les magazines soient partout imprimés en latin, et que quand on allume la télévision ou la radio n'importe où en Europe, on entende une même langue. Fantasme des ultra-unionistes ou carcan asphyxiant des esprits divergents? Quoi qu'il en soit, c'est, à peu de choses près, la réalité linguistique en Chine. Pour aboutir à cette uniformité linguistique sur une étendue géographique équivalente à celle de l'Europe, il a fallu bien entendu une forte volonté politique centralisatrice, ce qui n'a jamais manqué en Chine tout au long de son histoire, mais aussi une possibilité linguistique qui pouvait faire de cette volonté d'unification un projet réaliste administré à des locuteurs venant d'horizons linguistiques variés. Cette possibilité a été fournie par l'écriture chinoise que les historiens de la Chine n'hésitent pas à considérer comme la plus importante invention de ce pays.

Objet de fascination et source de mystification depuis longtemps, l'écriture chinoise, par son étrangeté radicale à l'œil d'un Européen, a souvent été présentée comme un système de représentation diamétralement opposé à l'alphabet romain, une espèce d'Autre absolu en matière de langue pour l'Europe. En effet deux traits distinctifs sont à remarquer dans la formation de l'écriture chinoise. Il existe dans le système linguistique

chinois un très grand déséquilibre entre le nombre des *zi* (les fameux "caractères" qui sont, *grosso modo*, les plus petites unités signifiantes en chinois et monosyllabiques dans leur aspect phonique), dont le Grand dictionnaire des *zi* chinois (*Hanyu Da Zidian*) a listé non moins de 54,000, et les syllabes disponibles pour les indiquer qui sont de l'ordre de 1,200. D'où une abondance encombrante d'homophones dans cette langue. Pour éviter la confusion qui pourrait en résulter, l'écriture chinoise a dû assumer la lourde tâche de désambiguïsation par la création de graphies suffisamment distinctes pour représenter ces nombreux homophones, de façon à peu près comparable à celle dont l'écriture française distingue les homophones de /a/ par différentes graphies "a, as, à, ah". De cette nécessité de désambiguïsation par l'écrit est dérivé le deuxième trait marquant du chinois, celui d'un assez faible lien entre la prononciation et la forme écrite des lexèmes, les graphies étant plutôt amarrées aux sens des mots. Les indices phoniques des caractères ("la clef phonétique") qu'un bon nombre d'entre eux comportent sont dans la plupart des cas trompeur. En effet il ne serait pas possible à l'écriture chinoise de maintenir un système efficace et constant des indications phonétiques, semblable à l'alphabet romain, à travers quelque 50,000 graphies toutes différentes. Pour toute son inexactitude, le terme "idéogramme" que les sinisants affectionnaient jadis a mis en avant justement ce lien privilégié entre les caractères et l'aspect sémantique du mot.

La solution chinoise en matière d'écriture a entraîné de vastes conséquences pour la civilisation chinoise. Nous savons que de tout le système de la langue, sa face phonique est la plus encline aux changements aussi bien au cours du temps que par la dispersion géographique des locuteurs. Mais une fois libérée de son lien avec l'aspect phonique de la langue, l'écriture chinoise a ainsi acquis une forte résistance à l'évolution, s'appropriant ainsi une espèce de fixité. En effet, les changements phonétiques que la langue chinoise a connus comme toutes les autres langues du monde ont laissé peu de traces dans son écriture. Désireux

d'accéder à l'immortalité comme ses lointains pairs les pharaons égyptiens, Qin Shi Huang Di, le premier empereur chinois, n'était pas insensible à la constance extraordinaire de l'écriture chinoise et, une fois sur le trône impérial, s'est mis à bâtir son autorité universelle, non pas sur les blocs majestueux des pyramides, mais sur ces petits carrés de caractères chinois dont la forme avait été fixée par son premier ministre dans un texte modèle diffusé dans son vaste empire. De toutes les oeuvres réalisées pendant le règne de cet empereur ambitieux, la plus significative pour la civilisation chinoise fut incontestablement l'uniformisation de l'écriture qui, après quelques modifications stylistiques ultérieures — du style dit des fonctionnaires " *lishu* " au style régulier " *kaishu* " —, est restée presque immuable pendant plus de 2,000 ans pour apparaître sous la même forme sur les écrans d'ordinateur de nos jours.

Fédératrice efficace des Chinois, l'écriture chinoise en elle-même ne laisse pas entendre les sonorités différentes des parlers locaux qui sont effectivement cachées par la forme unique de la langue graphique. Si, du Nord au Sud, les Chinois pouvaient prononcer les mêmes caractères de façons sensiblement différentes sans entraver la compréhension des textes écrits et que même les locuteurs de langues structurellement très différentes, comme le japonais et le coréen, étaient capables de noter leurs discours en caractères chinois, l'option de l'écrit comme le médium accrédité de toutes les pensées valables s'imposait naturellement. S'il est vrai que les plus anciens textes canoniques en chinois, comme le *Livre des Documents* (*Shujing*) , étaient initialement, selon les spécialistes, des discours et que les Entretiens de Confucius, le grand livre de la culture chinoise, trouvent leur origine dans la parole du maître, l'évolution ultérieure de la civilisation chinoise, au moins dans ses pratiques institutionnalisées, tourna résolument le dos à l'oralité. A la différence des Grecs et des Indiens qui crurent au verbe comme ultime source de la vérité, les Chinois se laissèrent plutôt séduire par l'efficacité de l'écrit et c'est par ces tracés peints sur la surface polie du bambou ou de la soie que

la culture chinoise a acquis ses traits les plus éminents. Eloignée de la spontanéité de la parole, la pratique de l'écriture exigeait la maîtrise d'une technicité qui est vite devenue un élément déterminant dans la dynamique sociale de la Chine: émergence d'une classe sociale spécialisée, installation d'un système éducatif, élaboration d'un style de vie, épanouissement d'une esthétique etc., toutes liées à la nécessité de bien manier le pinceau sur un support durable.

Une fois pris le parti de ne pas représenter fidèlement la voix vive, l'écriture chinoise n'a cessé de creuser la distance avec l'oralité de la langue. Besoin de concision oblige, il s'est institué à l'époque classique une langue écrite hautement stylisée avec son propre stock d'expressions succinctes, son inventaire de figures et sa syntaxe bien réglementée autour des mots vides, le tout à une distance considérable de l'équivalent oral. Cette langue, le "*wenyan*", dont la maîtrise devenait alors la condition *sine qua non* de l'accès au pouvoir, s'imposait à la société chinoise comme un espace exclusif où la vie publique pouvait s'exprimer. Nous savons que dès la première apparition des caractères chinois que l'on connaît aujourd'hui, sa pratique était confiée à des fonctionnaires-chroniqueurs de la cour. La complexité de l'écriture et la professionnalisation de ses usagers se renforçaient mutuellement, bloquant toute tentative de simplification d'un côté et nécessitant de l'autre un système spécial de formation des gouvernants. Les empereurs ont installé très précocement en Chine un système de concours et les heureux élus de ces concours formaient alors la classe des *shi*, ces mandarins-lettrés, qui, dès l'époque Han, époque cruciale pour la culture chinoise, assumaient effectivement le fonctionnement de la machine d'Etat et aussi l'édification de la culture chinoise.

En effet, les *shi* avaient la charge non seulement des affaires d'Etat, mais aussi de toute une vie culturelle dont l'élément essentiel était la maîtrise du pinceau qui constituait le trait d'union reliant tous les genres de création artistique. Les tracés gracieux de la calligraphie, tant dans ses

élans fulgurants que dans ses pauses sereines, sont directement transposés dans la peinture chinoise, ce qui donne à la peinture chinoise ses beautés formelles distinctives. D'une manière plus visible, les caractères étaient aussi incorporés comme un composant essentiel de l'architecture chinoise. Qui, en visitant un palais ou un temple chinois, n'a pas été frappé par ces inscriptions majestueusement calligraphiées sur les tablettes accrochées aux poutres ou sur les troncs des piliers? Plus qu'un simple décor, ces caractères splendides, par l'élégance des mots savamment choisis et par le style d'exécution, sont autant de l'expression du dessein de l'architecte que n'importe quelle autre pierre de l'ensemble où la poésie des mots fusionne avec la poésie de la structure bâtie.

Mais quant à la poésie justement, on aurait eu de sérieux doutes sur la poésie en chinois étant donné la constitution de l'écriture chinoise. En effet, comment cette langue écrite peut-elle servir efficacement à la création d'un genre poétique si sa face phonique est sujette à des variations aléatoires? Un poème, après tout, est plus fait pour l'oreille que pour les yeux. Ne risquait-on pas d'avoir des pratiques poétiques divergentes suivant des prononciations dialectales différentes? Il fallait donc trouver pour la poésie chinoise, le principal genre littéraire des *shi* une voix commune sur laquelle les lettrés des quatre coins de la Chine pouvaient s'entendre.

En réalité la langue classique chinoise n'était jamais complètement coupée de la langue parlée, aussi artificielles que soient ces tournures mille fois retravaillées par les grands lettrés. Dès l'apparition du *wenyan* il existait en fait une tension entre la langue écrite et la parlée dont la structure phonologique ne cessait de s'affirmer au sein même de la langue écrite dans de nombreuses pratiques d'écriture, notamment l'écriture poétique. Les tiraillements des exigences contraires entre ces deux types d'usage ont mené soit à l'aménagement d'un espace négocié où les deux usages ont pu se joindre, soit à l'émergence des formes parallèles de l'art verbal. Pour la première solution, l'élaboration des 《livres de rimes》 (*yunshu*), sortes de dictionnaires des rimes ordonnées selon un code de

versification rigoureux, jouait un râle crucial dans le rétablissement d'une unité phonologique pour l'écriture uniformisée. On se rappelle toujours la fameuse réunion de neuf savants, un soir au sixième siècle de l'ère chrétienne, immortalisée par la rédaction du plus important livre de rimes qui en ait résulté, le célèbre *Qieyun* (Rimes classées). "Tard dans la nuit, nous commençons à parler de phonologie...," écrit Lu Fayan, hôte de la soirée et rédacteur du *Qieyun*. A partir du constat de la cacophonie des prononciations qui variaient d'une région à une autre et d'une époque à une autre, ces savants ont envisagé de proposer une classification standardisée des sons de la langue. Ce système phonologique du chinois fixé dans le *Qieyun*, malgré ou peut-être grâce à son artificialité, car les locuteurs de diverses régions pouvaient tous se retrouver dans ces règles, a connu un succès foudroyant et, de dynastie en dynastie, le *Qieyun* et ses successeurs ont effectivement assuré la sonorité harmonieuse et régulière de la poésie chinoise. A travers ces livres de rimes qui ont été suivis scrupuleusement par tous les poètes chinois dignes de ce nom et aussi par tous les prosateurs qui avaient une conscience musicale pour leurs écrits, un système phonologique uniforme et stable a enfin été établi et maintenu pour la langue classique, bien que ce système soit toujours à une distance sensible des parlers régionaux.

Au regard de la parfaite symbiose à tous les niveaux entre les caractéristiques de la langue chinoise et celles de la culture chinoise, il semble tout naturel que dans l'esprit chinois, l'identité de la culture se confonde avec l'identité de la langue. Aussi longtemps que la culture chinoise reste dynamique et vivante, la langue chinoise maintient sa place dominante qui s'est avérée effectivement inébranlable même à travers les vagues successives d'invasion des peuples du Nord et la soumission à plusieurs reprises de l'empire chinois par des envahisseurs parlant d'autres langues. A l'image d'une Chine éternelle correspond ainsi celle d'une langue immortelle.

2. Une tentation de rupture

Que la langue chinoise, en particulier son écriture, soit dotée d'un caractère quasi sacré (on sait, par exemple, qu'à l'époque pré-moderne tout morceau de papier écrit faisait objet de préservation pieuse selon le fameux adage *jingxizizhi*: respecter le papier écrit) et que les Chinois vouent un attachement profond à leur langue est compréhensible. On peut alors mesurer la gravité du traumatisme subi quand une bonne partie des Chinois, surtout dans les milieux intellectuels et politiques, ont manifesté une volonté de renoncer à leur langue, convaincus que de sa refonte radicale dépendait l'avenir du pays.

Depuis sa genèse jusqu'au 19ème siècle, la civilisation chinoise avait été considérée par les Chinois comme la seule qui méritait ce nom de 《civilisation》 et la langue chinoise s'imposait naturellement comme la langue de la civilisation. Mais l'isolement confortable dans laquelle se nichait la vieille Chine depuis si longtemps s'était brisé en l'espace de quelques décennies du fait d'un Occident tout puissant et agressif. La période de violentes confrontations que la Chine avait eu à traverser depuis la Guerre de l'Opium avait considérablement troublé la vision du monde des Chinois. Feng Guifen (1809-1874), un des esprits les plus sensibles de l'époque, s'écriait: 《Le plus grand affront depuis la création du monde et le plus intolérable outrage pour toutes les honnêtes gens, c'est que le plus grand pays du monde soit maintenant soumis à la volonté de petits barbares!》 Désireuses de retrouver leur propre place dans un monde devenu d'un coup si étrange, les élites de la Chine se voyaient donc contraintes de rechercher une autre définition pour leur civilisation et dans la foulée une nouvelle perception de leur langue.

Dans leurs tentatives de sauvetage les modernisateurs avaient d'abord une analyse technique des affaires et la langue était vue dans une optique purement instrumentale. Le même Feng Guifen, en élaborant un projet

éducatif pour le gouvernement vers la fin du 19ème siècle, suggérait que l'échec que la Chine avait subi dans ses relations avec les pays occidentaux était largement une conséquence d'un manque d'interprètes compétents, d'où la nécessité d'établir une bonne école pour former des interprètes qualifiés. Sa proposition, inscrite dans l'effort général de remettre la Chine en selle, traduisait sa conviction que nous pouvions bien traiter avec les Occidentaux une fois leurs idées correctement rendues dans notre langue. Mettre en cause sa propre langue aurait été encore trop bouleversant pour les Chinois du 19ème siècle même s'ils commençaient à avoir de sérieux doutes sur leur pays et sa culture. Pour que la langue perde son prestige auprès de son propre peuple, il fallait un grand choc révélateur.

Ce choc ne devait pas tarder à venir, de la part d'usagers de l'écriture chinoise qui avaient moins de scrupule sur son caractère sacré. En 1866, juste avant la Restauration Meiji, le savant et haut fonctionnaire japonais Hisoka Maegima (1835-1919) soumit au dernier shogun Tokugawa un rapport intitulé《Proposition pour l'élimination des caractères chinois》dans lequel l'auteur ne mâchait pas ses mots pour condamner l'écriture chinoise: 《La Chine est un empire avec une population nombreuse et un vaste territoire, pourtant son peuple reste barbare et continue à souffrir de l'humiliation infligée par les puissances occidentales. La vraie cause de sa faiblesse réside dans son écriture idéographique qui constitue un obstacle à l'instruction générale de son peuple.》Cette réprobation de l'écriture chinoise était formulée dans l'élan général de l'occidentalisation au Japon où on s'acharnait à rejeter tout ce qui avait été appris de son voisin afin de《quitter l'Asie et rejoindre l'Europe.》Dans un tel contexte la proposition de Maegima rencontra une opinion largement favorable et le Japon s'embarqua ainsi dans une réforme de son système d'écriture visant à réduire, sinon à abandonner complètement, les caractères chinois en usage dans l'archipel depuis plus de mille ans.

Pour limités que fussent les effets de la réforme scripturale japonaise, qui abouti finalement à un compromis et à l'usage mixte des caractères

chinois et des *kana*, l'assaut livré à ces caractères par les réformateurs japonais a enlevé le tabou pour les Chinois aux prises avec la même tâche de modernisation. De plus, la fulgurante réussite des Japonais dans leurs efforts d'occidentalisation, une réussite à laquelle les Chinois ne pouvaient pas être indifférents, fit d'une réévaluation de l'écriture chinoise, non plus un acte de sacrilège, mais un devoir de progrès, voire une question de survie. Suivant l'exemple japonais, les réformateurs chinois commencèrent à s'en prendre à la langue chinoise, tout au moins à son écriture, comme un encombrant bagage dont il fallait se délester pour sauver le navire en danger. Dans les numéros de 1896-1897 de la revue *Global Magazine*, qui était une pépinière d'idées réformatrices, très appréciée dans le milieu intellectuel de l'époque, fut publié un long article préconisant, à l'instar du projet de Maegima, l'abolition des caractères chinois. L'auteur, un certain Lu Zhuangzhang, se livre à une diatribe virulente contre les amoureux de ces vénérables signes graphiques: 《Vous dites que les caractères chinois ont une beauté sans égale. Eh bien justement au nom de cette beauté sans égale, ils nous contrarient avec une difficulté sans pareil!》 Pour renforcer son argument, il trouve dans ces vieux signes la cause des échecs historiques que la Chine a essuyés dans un temps plus lointain. La formidable force des conquérants nomades de l'Asie du Nord, les Mongols et les Mandchous notamment qui ont si souvent mis les dynasties chinoises à genoux, vient, selon l'auteur, de leur écriture simple et efficace. Ce qui est extraordinaire, c'est que ce propos, impensable peu de temps auparavant, ne soit pas tombé pas dans l'oubli avec le temps comme un commentaire journalistique de circonstance mais qu'il soit, comme on le voit rétrospectivement, devenu le prologue à un vaste programme de réforme qui a secoué les habitudes de la langue jusqu'à nos jours, puisque l'opinion émise dans cette revue basée à Shanghai a trouvé un écho chez les gouvernants à Pékin. Zhang Heling (1868-1908), un grand lettré et haut fonctionnaire chargé de l'éducation dans le gouvernement impérial de la dynastie Qing, partageait cette analyse sévère sur l'écriture chinoise. En

attribuant à l'écriture une importance capitale pour la nation, il n'hésitait pas à mettre l'écriture chinoise sur la sellette: "Je déplore souvent la grande peine qu'on rencontre dans l'instruction de notre peuple et à mon avis la difficulté de notre écriture en est responsable parce qu'elle constitue un obstacle entre les choses et l'esprit comme une redoutable serrure dont l'ouverture n'est pas à la portée de tout le monde. Par comparaison, les pays où on se sert d'une écriture facile jouissent d'une avance certaine sur notre pays, tel le télégraphe sur la poste à cheval." L'écriture étant ainsi liée au destin d'une nation et vu l'état déplorable dans lequel la Chine se trouvait au moment de ce commentaire, on comprend la conclusion logique de l'analyse: il y a urgence à se débarrasser de l'écriture chinoise afin de faire sortir la Chine de l'abîme de la fin du siècle.

Mais le désaveu de la langue ne s'arrêtait pas là. Une fois l'écriture du chinois sérieusement mise en cause, l'interrogation sur l'adéquation de la langue au monde moderne ne pouvait pas se limiter au seul aspect graphique de la langue. Comme la Chine sombrait de plus en plus dans l'humiliation, le doute continuait à ronger la confiance qu'avaient eue les Chinois dans leur langue. Tout comme pour la désapprobation de l'écriture, on commenêait par prêter attention aux critiques formées par les étrangers. Vers la fin du 19ème siècle Arthur H. Smith, un missionnaire américain, a tenté de disséquer la culture chinoise. Dans son ouvrage *Chinese Characteristics* publié en 1894 il consacre un chapitre à la langue chinoise où on peut lire: "Nombreux sont ceux qui savent maintenant que les noms chinois sont dépourvus d'inflexion et qu'il n'y a pas la moindre indication du genre et du cas. Les adjectifs chinois ne sont pas capables de former le comparatif et le superlatif, tandis que les verbes chinois ne varient pas en catégories de 'mode', 'voix', 'temps', 'nombre' et 'personne'. En fait, il n'existe pas de distinction entre le nom, le verbe et l'adjectif parce que tout caractère chinois peut aisément s'employer ou ne pas s'employer comme ces parties de discours. Nous ne voulons pas dire ici que la langue chinoise n'est pas en mesure d'exprimer les idées humaines ou bien qu'il est

difficile ou même impossible d'exprimer certaines idées humaines en chinois (bien que ce soit le cas). Nous insisterons simplement sur le fait qu'une telle langue, ainsi structurée, conduira nécessairement à une confusion de l'esprit tout comme la chaleur de l'été entraîne la sieste. "

Un tel propos, teinté d'un eurocentrisme douteux, ne devait pourtant pas être rejeté avec indignation par tous les locuteurs du chinois; un bon nombre d'intellectuels parmi les plus en vue dans la vie publique acceptèrent sans réserve cette critique très sévère de la langue chinoise dont les défauts présumés furent ainsi perçus comme source ultime de la faiblesse de la Chine. Lu Xun, l'écrivain emblématique de la Chine moderne, parla du livre de Smith toute sa vie durant et relaya à plusieurs reprises la thèse de l'auteur américain: 《La langue chinoise, parlée ou écrite, ne possède pas de règles grammaticales bien précises, ... Le caractère rudimentaire de la grammaire chinoise constitue alors une preuve que la pensée chinoise ne peut pas être très raffinée. En d'autres termes, l'esprit chinois est resté dans un état embrouillé.》 De la part d'un grand écrivain chinois, lui-même virtuose de la langue admiré de tous, un tel dénigrement du chinois a de quoi étonner, mais formulé dans son contexte historique ce jugement n'apparaissait pas comme particulièrement outrageant pour le public chinois, car il traduisait une conviction généralement partagée par tous les esprits sensibles du temps: si la Chine, après toutes les tentatives désespérées de modernisation, continuait à subir le sort de victime aux mains des puissances étrangères, la cause de sa faiblesse chronique était à chercher à un niveau encore plus profond. Depuis un siècle avaient été essayées tour à tour des réformes du régime politique, de la structure économique, du système éducatif et des arts et de la littérature, mais le but, une renaissance de la Chine, semblait s'éloigner encore plus. N'avait-on pas dépensé énormément pour lever une armée à l'occidentale? Les envahisseurs, d'abord les Européens et ensuite les Japonais, n'en étaient devenus que plus farouches. Il fallait donc fouiller plus profond pour trouver la cause finale! Or, quoi de plus fondamental

que la langue comme ressource pour un peuple? La langue chinoise a ainsi perdu son aura et est devenue une cible privilégiée pour la révolution. En fait, pour beaucoup, soucieux du sort de la nation, l'abandon de l'écriture traditionnelle jointe à une réforme plus générale de la langue s'imposait comme un sacrifice douloureux mais nécessaire. Si en Chine classique l'utilité de l'écriture chinoise, résidait dans son efficacité à répondre à une exigence fondamentale de la vie publique d'alors — celle d'instituer l'unité culturelle et politique de ce vaste pays — , à l'époque moderne où la Chine devait faire face à une autre exigence historique aussi urgente mais d'une autre nature, l'écriture et la langue chinoises dans leur ensemble ne semblaient plus, aux yeux de bon nombre d'intellectuels, à même de relever le grand défi — s'intégrer dans le monde moderne dominé par la technologie occidentale. En plus, si la culture chinoise, comme nous l'avons montré, s'était édifiée presque entièrement sur les possibilités d'une écriture en caractères, l'intention de construire une nouvelle écriture ou même une nouvelle langue chinoise à substituer à l'ancienne allait aussi s'associer au projet d'une nouvelle culture. C'est bien cette nouvelle culture envisagée, la culture révolutionnaire, qui devait devenir l'enjeu du débat sur la langue à l'époque contemporaine.

3. La langue et la révolution chinoise

Le mécontentement que les intellectuels ont exprimé envers le chinois à la fin du 19ème siècle a sensibilisé le public aux insuffisances supposées ou réelles de la langue et par la suite créé dans l'opinion publique une inclination au changement qui devait être largement exploitée par les révolutionnaires de tous bords, ce qui a entraîné un phénomène curieux: ce sont surtout les politiques, plutôt que les linguistes professionnels, qui se chargèrent de l'élaboration et de la mise en oeuvre des projets de réforme de la langue chinoise.

Malgré l'intensité des conflits sanglants des années révolutionnaires,

les dirigeants chinois se sont toujours vivement intéressés aux projets d'une réforme linguistique qui faisait souvent partie intégrante des programmes politiques. Ainsi revêtus d'une importance politique et idéologique particulière, ces projets témoignaient d'une polarisation des positions adoptées par leurs partisans et aussi d'une radicalisation générale des propositions de réforme de la langue. D'une part, chaque camp avan ait des idées sur la langue chinoise qui servaient surtout à marquer l'appartenance à une idéologie et, d'autre part, la réforme de la langue apparaissait finalement comme un laboratoire idéal pour réaliser le rêve d'inventer un nouvel homme, une nouvelle société et une nouvelle Chine.

Dans les années 1930, Qu Qiubai, le numéro un du Parti communiste chinois et bientôt martyre révolutionnaire, devait trouver du temps en pleine guerre civile pour rédiger et publier une série d'articles sur la langue chinoise. Il reprend les critiques de la langue par des intellectuels contemporains et les renforce par une analyse idéologique: 《L'état de sous-développement dans lequel se trouve la langue chinoise tient d'une économie sous-développée: parce que tous les rapports sociaux sont relativement simples, voire primitifs, les Chinois ne disposent pas de notions précises sur les choses, les événements et le temps. Notre langue est par conséquent une langue pauvre.... La raison pour laquelle la langue chinoise n'arrive pas à délaisser son système d'idéogrammes, semi-idéogrammes ou rébus est encore le retardement de son développement économique... Il est donc absolument nécessaire d'adopter un système phonétique, de lancer la révolution la plus radicale des lettres, à savoir l'abolition complète des caractères chinois. C'est seulement de cette manière que la langue pourra s'affranchir du carcan des caractères et avancer vers le futur en devenant plus riche, ce qui nous permettra de répondre aux besoins d'une vie sociale moderne dans les activités littéraires et scientifiques. 》

Voilà un programme de réforme linguistique proposé par le plus haut responsable du Parti communiste chinois qui a visiblement pris quelques

cours de Marrisme en vogue à ce moment-là au-delà de la frontière nord. Bien que le Parti ait dû attendre encore deux décennies pour imposer sa vision de la langue à l'ensemble de la Chine, ses activistes, à l'instar de ses dirigeants, ne tardèrent pas à mettre en oeuvre la réforme de la langue dès que les circonstances le permirent. En 1931, dans le port militaire soviétique de Vladivostok à la frontière sino-soviétique se tint une conférence sur la réforme de l'écriture chinoise durant laquelle les participants, tous militants communistes, adoptèrent un communiqué déclarant que "les caractères chinois sont un produit de la société féodale, devenus actuellement un outil d'oppression de la classe au pouvoir dirigé contre les masses ouvrières".

Mais "la classe au pouvoir" n'était pas en reste pour détrôner les caractères chinois. En effet le gouvernement du Guomindang soutenait à son tour un projet de réforme de l'écriture chinoise élaboré par les spécialistes de son camp. Ainsi les deux ennemis jurés de la Chine moderne, les Nationalistes et les Communistes, ayant chacun son projet de nouvelle écriture pour remplacer les vieux caractères chinois, ne s'opposaient pas dans un antagonisme pour ou contre les caractères chinois, mais leur rivalité se plaôait plutôt dans le choix des projets à adopter, ce qui nous permet de percevoir un consensus sous-jacent, résultat d'une radicalisation accélérée de l'opinion publique en général qui rejetait comme pernicieux tout ce qui était hérité du passé. L'attitude conservatrice favorable à ces vieux signes millénaires, si elle existait, ne bénéficiait guère de soutien politique, parce que le désir de renouvellement, combiné avec la conviction que tout ce qui est humain est malléable, promouvait le rêve de réforme scripturale de quelques intellectuels en une espèce de dogme national. La question n'était plus de savoir s'il fallait ou non supprimer les caractères, mais plutôt comment s'y prendre.

Pourtant, la multiplication des projets de réforme ne signifiait aucunement que le public avait le luxe de pouvoir choisir sa future pratique graphique. Comme les deux principaux projets en concurrence, l'un

baptisé 《écriture phonétique romanisée de la langue nationale》 et l'autre 《nouveaux caractères latinisés》, étaient soutenus respectivement par les sympathisants du gouvernement et les militants communistes, il ne pouvait y avoir de libre choix pour les usagers de la langue. Pendant un temps ces deux projets d'écriture alphabétique du chinois ont été mis en pratique expérimentale dans différentes parties de la Chine, 《écriture romanisée》 dans les zones sous autorité gouvernementale et 《nouveaux caractères latinisés》 dans la région contrôlée par les rebelles communistes. La préférence de l'un sur l'autre était entièrement dictée par l'allégeance politique et quand un linguiste professionnel, Li Jinxi, donna un aperçu général de ces deux projets 《du point de vue de la discipline》 (linguistique) dans son ouvrage *Eléments d'une histoire du mouvement de la langue nationale*, il s'attira un feu de barrage de la part des camarades de gauche. Nie Gannu, un essayiste de talent, démolit ainsi l'analyse de Li: 《La réforme de l'écriture ne se laisse pas guider par les principes d'une discipline, ... Bien qu'elle puisse apparaître comme un problème technique posé par un simple instrument, elle n'a jamais été séparée des questions idéologiques.》 Et Nie de prédire que 《l'écriture romanisée est condamnée à disparaître de la scène parce que la classe qu'elle est censée servir a échoué politiquement.》

Vu l'hostilité mutuelle des partisans des deux projets, les lecteurs d'aujourd'hui pourraient croire qu'il s'agissait de deux propositions fondamentalement différentes: rien de tel en réalité. D'un strict point de vue technique et même de l'aveu de certains praticiens de la réforme, au fond seul quelques détails techniques mineurs les séparaient. Réformer l'écriture chinoise n'était pas, dans le contexte de la révolution chinoise, une affaire linguistique ou culturelle, mais relevait de la lutte politique et constituait un volet, secondaire sans doute mais non moins emblématique, des programmes pour une Chine idéale de demain que les partis politiques s'efforçaient d'imposer à leurs compatriotes.

4. La réforme en marche

L'année 1949, qui vit la fondation de la République populaire de la Chine, marqua un tournant décisif dans tous les domaines de la vie chinoise, politique linguistique incluse. Une fois au pouvoir, les réformateurs enthousiastes du Parti disposaient enfin de tous les moyens pour élargir leur expérimentation sur la langue à l'ensemble de la population. L'enthousiasme pour l'utopie d'une nouvelle langue à la hauteur de l'ambition révolutionnaire se faisait bruyamment entendre dans les discours des anciens militants qui assumaient maintenant des fonctions au sein de l'Etat en matière de politique linguistique. Cependant, une latinisation directe et complète de l'écriture n'étant pas immédiatement réalisable dans la pratique, les réformateurs se rabattirent sur trois projets jugés plus réalistes: la promulgation du *pinyin* (système de transcription phonétique), la simplification des caractères chinois et l'imposition du *putong hua* ("la langue commune") comme parler officiel de toute la Chine. Dans le dessein des promoteurs de ces projets, il ne s'agissait que des étapes initiales d'une opération globale menant à la naissance d'une nouvelle langue. Selon l'explication des concepteurs, le *pinyin*, au fur et à mesure de son usage généralisé, deviendrait plus sophistiqué et un jour remplacerait les caractères comme une véritable écriture. La simplification des caractères serait ni plus ni moins le premier pas vers leur disparition finale. Quant au *putong hua*, son utilité était double. D'abord c'était un outil politique indispensable dans l'unification de ce vaste pays — on lui attribuait le râle que Qin Shi Huang Di, le premier empereur, avait assigné pour l'uniformisation de l'écriture. En même temps, le *putong hua* devait évidemment constituer une condition *sine qua non* pour la réussite éventuelle du *pinyin*. Avec les vrais révolutionnaires fermement aux commandes, la mort des caractères chinois semblait bien programmée et une nouvelle écriture alphabétique devait enfin devenir une réalité qui

devait aboutir, pour les plus optimistes, à une langue chinoise efficace, précise et bien adaptée à la science et à la technologie moderne.

Pourtant, les conditions socio-politiques n'étant plus les mêmes après la prise du pouvoir par les communistes, une autre vision de la langue chinoise, qui était maintenant dans les mains d'un nouveau gardien, commença bientôt à se profiler dans les discours publics et les propos accusateurs n'étaient plus de mise. Quand le *Quotidien du Peuple* publia en 1951 un éditorial fixant la ligne directrice de la politique linguistique officielle les réformateurs de la langue étaient bien avertis du nouveau statut du chinois. Son titre, mille fois répété dans les documents ultérieurs concernant la langue, indiquait clairement ce que signifiait maintenant la langue chinoise pour le Parti: 《Employons correctement la langue de notre patrie et luttons pour la pureté et la santé de notre langue》. A une situation politique changée correspondaient ainsi de nouvelles exigences linguistiques qui servaient des intérêts différents. Dans une tentative d'identification du Parti à la Nation, dont un des traits essentiels est évidemment la langue, le chinois ne pouvait plus être présenté dans une optique toute négative. S'il était jugé toujours souhaitable d' intervenir sur le chinois pour effectuer certains changements désirés, les critiques ou les condamnations de cette langue n'avaient par contre plus de place dans les discours publics. Oubliés les moments où on entendait un Qu Qiubai ou un Lu Xun, grandes figures du panthéon communiste chinois, prendre le chinois à partie, finie l'association du chinois au système féodal, l'heure était à la glorification de notre langue nationale, comme le montre très nettement l'épilogue d'un ouvrage de linguistique chinoise rédigé par le célèbre linguiste Wang Li: "Notre nation une fois debout, notre langue ne sera plus méprisée. L'écriture chinoise sera bientôt remplacée par le *pinyin*, ce qui facilitera l'apprentissage du chinois par nos amis étrangers et nous entrerons alors dans l'époque socialiste qui est aussi une époque où le chinois sera diffusé dans le monde entier."

Dans le nouveau consensus qui s'instituait autour de l'aspect positif de

la langue chinoise, il n'y avait naturellement plus d'urgence pour mener à bien la réforme linguistique. Cette réforme de la langue tant espérée comme une nécessité pour la renaissance de la Chine ne mobilisait bientôt plus la même attention politique que celle qu'elle avait suscitée dans les premières heures de la révolution. Si dans les années immédiatement après la Révolution on a pu voir le Premier ministre Zhou Enlai se faire lui-même le rapporteur d'un projet de réforme linguistique à l'Assemblée du peuple, ce même sujet ne figure plus dans les grands discours actuels de l'Etat ou du Parti; l'époque où la liste du Comité de la Réforme Linguistique d'Etat se lisait comme la nomenclature du Parti est définitivement révoluée et aujourd'hui la Commission de Travail sur la Langue qui lui a succédé n'a qu'un strapontin dans l'appareil d'Etat.

De plus, l'ampleur de la réforme linguistique se réduisait progressivement au fur et à mesure que l'on entendait exalter les vertus de la langue chinoise dans les discours publics. Le *pinyin* sur lequel on avait tout misé dans l'espoir de réaliser enfin le rêve d'avoir une écriture alphabétique pour le chinois s'était finalement installé dans son râle d'outil d'enseignement, important mais auxiliaire. La simplification des caractères chinois, sujet de discorde passionnée entre les communistes du continent et les nationalistes retranchés dans l'Éle de Taiwan qui la voyaient comme un complot sournois pour enterrer l'héritage culturel chinois, a marqué le pas après une réussite initiale. En 1977, le gouvernement a dû retirer son second projet de simplification des caractères face à une opposition générale du public. A partir des années 1980, sans le dire explicitement, les autorités ont cessé d'inscrire la réforme linguistique dans leur projet général de la politique de réforme qui touche pourtant presque tous les domaines de la vie chinoise. En matière de langue les hauts dirigeants politiques comme les intellectuels vedettes sont tous devenus des conservateurs scrupuleux et très fiers de l'être. En effet, à la suite des métamorphoses de la Chine dans ces dernières années s'est produit un revirement complet de la perception du chinois dans la conscience collective.

5. 《Vive la langue de la patrie!》

Quand le projet a été finalement enterré de substituer le *pinyin* aux caractères, les critiques dirigées contre ces derniers, qui avaient déjà perdu de leur virulence après 1949, mais qui, avant la Révolution culturelle, continuaient à résonner comme l'écho d'un passé tenace, ont cessé de se faire entendre. Au lieu d'attribuer les maux de la Chines à sa langue, les commentateurs ont découvert toutes sortes de mérites à la langue chinoise et à son écriture. En effet, à l'heure actuelle il ne s'agit plus de chercher les défauts de l'héritage culturel et linguistique pour leur trouver un remède mais de reconstruire une puissance à la hauteur de son passé glorieux. Evidemment la vision que l'on se forme de la langue se doit de s'adapter à la nouvelle aspiration nationale.

A travers diverses opinions sur la langue et son écriture qu'on peut constater actuellement il est possible de distinguer trois positions autour desquelles se développent les arguments pour revendiquer la supériorité du chinois. Un premier groupe de commentateurs s'empresse de signaler la parfaite adaptabilité du chinois et de l'écriture chinoise à la technologie moderne. Afin de contrer les arguments des pionniers de la réforme linguistique qui, il y a plus de 50 ans, dénonçaient avant tout les inconvénients techniques de ces signes compliqués (très difficiles à composer pour l'imprimerie moderne, encombrants à utiliser sur une machine à écrire, lents à convertir en message télégraphique, etc.), ils insistent au contraire sur les avances technologiques contemporaines qui rendent ces techniques elles-même obsolètes. L'ordinateur, prétendent-ils, a définitivement résolu les problèmes pour le chinois et il n'est pas plus difficile aujourd'hui de composer un texte en caractères chinois sur l'écran qu'en n'importe quel autre système graphique au monde. Mieux, les plus enthousiastes ont voulu prendre une revanche et sont même allés jusqu'à revendiquer une supériorité technique de l'écriture chinoise sur les écritures

alphabétiques à l'âge informatique. Selon certains spécialistes les caractères chinois permettraient une plus grande concentration d'information dans le stockage et la transmission des messages, d'où une plus grande efficacité technique. Pour les moins optimistes — les ingénieurs chinois ont dû quand même s'acharner pendant plus de dix ans pour résoudre le problème de la saisie des caractères sur le clavier standard — il est simplement de bon sens d'adapter les techniques à l'écriture et non l'inverse. D'une manière ou d'une autre, ces justifications de l'écriture chinoise reposent sur la même ligne de raisonnement que celle adoptée par les détracteurs des caractères chinois au début du 20ème siècle. Le défi pour la Chine moderne est interprété essentiellement comme un défi technologique et le problème de la langue, s'il y en a un, se mesure principalement en termes d'efficacité technique. Si l'on peut remettre les caractères chinois à l'honneur, c'est que la révolution technologique a complètement changé les données techniques.

Un autre groupe de commentateurs ne se contente pas de cette vision qui, à leurs yeux, est trop bornée. Pour eux non seulement les avancées technologiques contemporaines ont renouvelé les rapports entre la technique et l'écriture chinoise, mais encore les idées récentes dont nous disposons sur l'homme et sa culture nous fournissent la base pour une autre interprétation de notre écriture. A cet égard ils se réfèrent surtout aux théories post-structuralistes, en particulier à une certaine interprétation de la pensée derridienne sur le logo-centrisme pour fonder une réévaluation de l'écriture chinoise. Le faible lien des caractères chinois avec la face phonique de la langue ne devrait pas, selon eux, être considéré comme un défaut congénital, donc source d'infériorité, de ce système d'écriture, maintenant que les penseurs européens eux-mêmes ont montré les limites que le logo-centrisme, ancré dans la voix, a pu assigner à la pensée. Il y a donc lieu de croire qu'autour d'un pur système graphique incarné par l'écriture chinoise peut s'ouvrir une nouvelle voie autrement plus prometteuse dans la poursuite du sens. Toujours motivés par le désir d'être

à la page des développements intellectuels en Occident, ces commentateurs construisent leur défense de l'écriture chinoise en signalant les avancées en Occident, non pas dans les domaines technologiques, mais en sciences humaines. Le désaveu de l'écriture chinoise de la première moitié du 20ème siècle était principalement justifié par une analyse saussurienne de la langue qui insistait sur la nature sonore du signifiant, or le structuralisme saussurien a été maintenant dépassé par d'autres théories qui ont effectivement ôté le fondement théorique des critiques sur le chinois et nous indiquent par contre la raison d'être de l'écriture chinoise, justifiant ainsi par le même argument la spécificité de la culture chinoise qui en résulte. Ces commentateurs disent en substance que si le chinois et son écriture paraissaient une anomalie pour la pensée occidentale d'une autre époque qui n'arrivait pas à l'encadrer, la pensée moderne a su enfin se réconcilier avec le chinois.

A la différence de ces deux groupes qui cherchent des justifications de l'écriture chinoise dans l'arsenal de la pensée occidentale, le troisième groupe des défenseurs du chinois préfère se situer dans une opposition radicale entre l'Orient et l'Occident. Pour eux le chinois est une langue qui fonctionne selon des principes fondamentalement différents et il est donc absurde de mesurer le chinois à l'aune des langues indo-européennes et des théories qui y sont élaborées. Afin de montrer la valeur exacte de la langue chinoise, les auteurs de cette école de pensée proposent de définir le chinois en termes d'antinomie avec les langues occidentales: le chinois est une langue fonctionnant avec l'image tandis que les langues indo-européennes sont constituées de symboles; le chinois est une langue imprégnée de valeurs humanistes tandis que les langues indo-européennes sont vouées à des utilités instrumentales; le chinois est une langue esthétique tandis que les langues indo-européennes sont de nature technique; le chinois s'articule suivant des rapports subtils de sens, tandis que les langues indo-européennes sont régies par des principes formels, etc. La conclusion qu'on ne manque pas d'en tirer sera toujours un discours

sur le statut unique de la langue chinoise et donc la nécessité urgente de la préserver. Ces propos, peu informés par la linguistique scientifique, sont repris avidement par les médias et rencontrent un accueil enthousiaste du grand public. Célébré comme révélation de l'originalité de la pensée chinoise, ce genre de discours montre que les Chinois ont finalement renoué leur attachement affectif avec leur langue. On y voit clairement un signe de l'esprit du temps.

Comme l'Egypte antique est le fait d'un fleuve, la Chine est le fait d'une langue. Une compréhension de la Chine et de la pensée chinoise devrait donc nécessairement passer par une compréhension du chinois et des rapports que les Chinois entretiennent avec cette langue. Ce qui est arrivé à la pensée chinoise en matière de langue durant le siècle écoulé est au fond symptomatique du dilemme qui tourmente la Chine depuis son entrée dans le monde moderne: comment forger une nouvelle identité qui conservera ses spécificités mais qui sera aussi, pour ainsi dire, intégrée au sein de la communauté internationale.